Ph. U. 124 b - 2 Degerando

~~Ph. U. 123~~

Philos. Hist. 51.

R.

Vergleichende Geschichte

der

Systeme der Philosophie

mit Rücksicht

auf die

Grundsätze der menschlichen Erkenntnisse

von

J. M. Degerando.

Aus dem Französischen übersetzt mit Anmerkungen

von

Dr. Wilhelm Gottlieb Tennemann,
ordentlichem Professor der Philosophie zu Marburg.

Zweyter Band.

Marburg,
in der neuen akademischen Buchhandlung,
1806.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Inhaltsverzeichniſs.

Zweiter Theil.

Kritische Analyse der philosophischen Systeme über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse.

Erstes Kapitel.

Plan dieses Theils S. 1.

Zweck dieses Theils S. 1. Aufzählung der Untersuchungen, die er enthält S. 2. Zusammenhang dieser Untersuchungen 3. Classification der Systeme 3. Gleichgewicht der geistigen Vermögen 5. Bemerkungen über den Ursprung der Erkenntnisse S. 6.

Zweites Kapitel.

Geschichte der Philosophie zurückgeführt auf einen allgemeinen Gesichtspunct S. 7.

Hauptresultate dieser Geschichte S. 7. Belehrungen für die Philosophie selbst, welche sie darbietet 8. Vergleichung der verschiedenen Perioden unter einander 10. Vergleichung der Alten mit den Neuern 11. Hoffnungen für die Zukunft 12. Ursachen der philosophischen Revolutionen 13. Die Philosophie wurde anfänglich durch einen Instinct geleitet 14. Erste Reflexion 14. Unterscheidung der Sinne und

und der Vernunft 15. Entgegensetzung derselben 15. Erste Trennung 15. Rationalismus 15. Empirismus 16. Gründe für beide 17. Wirkungen dieser Trennung 18. Erster Anblick des Skepticismus 19. Wirkungen desselben 19. 20. Zweite Reflexion 20. Vereinigung der Sinne und der Vernunft 20. Neue Trennung 20. Philosophie der Erfahrung 21. Speculative Philosophie 21. Beiden Systemen untergeordnete Fragen 23. Ursprung der Ideen 23. Wahl der Methoden 24. Kriterium der Wahrheit 25. Philosophische Anomalien 26. Dritte Reflexion 27. Die Vorstellungen werden von ihren Objecten unterschieden 27. Neuer Skepticismus 28. Zweifel über die Realität der Objecte unserer Erkenntnisse 28. Dogmatismus 29. Sein Wesen 29. Dritte Trennung 30. Realität der Erkenntnisse 30. Realismus 30. System der Passivität des Verstandes 30. Idealismus 31. Grenze der Erkenntnisse 31. Gemischte Systeme 31. Absolute Identität 31. Absoluter Skepticismus 32. Fundamental-Problem 32. Erklärung der Wissenschaft 32. Darstellung der ersonnenen Auflösungen 33. *Sokrates* 33. *Plato* 33. *Heraklit* 34. *Demokrit* 34. *Aristoteles* 34. *Epikur* 35. *Zeno* 35. *Karneades* 35. *Die Alexandriner* 35. *Die Scholastiker* 36. *Baco* 36. *Schule des Baco* 37. *Descartes* 37. *Leibnitz* 37. *Kant* 38. Geheimes Band der Systeme 38. Zusammenhang ihrer Revolutionen 39. Allgemeine Folge 40. Ausgezeichneter Vorzug der Erfahrungsphilosophie 41.

Drittes Kapitel.

Betrachtungen über den Gang des menschlichen Geistes in Bildung der philosophischen Systeme S. 42.

Vergleichung der Philosophie mit den schönen Künsten 42. Personificirte Abstractionen 45. Ideale Harmonieen 47. Systematische Einheit 49. Kontraste 50. Uebereinstimmungen 54. Philosophischer Enthusiasmus 55. Gebrauch des Wunderbaren in den Systemen 59. Nothwendigkeit der Systeme 64. Ihr Ursprung 66. Erste Hypothesen 72. Wahrsagung und Magie 72. Zweite Ordnung der Systeme. Kosmogonieen 76. Dritte Ordnung 77. Metaphysik 77. Verschie-

schiedenheit des Verfahrens bei Bildung der Systeme 78. Ihre Entgegensetzung 80. Wie sie zusammen stimmen können 81. Worin die Vollkommenheit eines Systemes besteht 82. Was die Popularität eines Systemes sichert 84. Durch welche Kunst man eine Secte bildet 84.

Viertes Kapitel.

Ursprung einiger Vorurtheile der Philosophen; sie entstehen fast immer daher, daſs man das wahre Princip der Erkenntnisse verkennt S. 86.

Wichtige Folgen der Irrthümer in der Philosophie 86. Ihr Ursprung 87. Analogieen zwischen den Irrthümern in der Philosophie und denen des gemeinen Mannes 87. Sieben Vorurtheile der Philosophen 89. Erstes Vorurtheil. Alles zu erklären 92. Zweites Vorurtheil. Man giebt den Vorstellungen Realität 92. Mancherlei Irrthümer, welche daraus entstehen 93. Drittes Vorurtheil. Die Methoden des Verstandes werden für Regeln der Objecte genommen 96. Viertes Vorurtheil. Bedürfniſs absoluter und nothwendiger Principe 98. Gründe, worauf es sich stützt 99. Folgen desselben 100. Fünftes Vorurtheil. Bedürfniſs der systematischen Einheit 102. Wie es bei den Revolutionen der Philosophie mitwirkt 104. Die Vielheit der Principe wird in Miscredit gesetzt 105. Sechstes Vorurtheil. Die Erkenntniſs wird in die Vorstellung der Objecte gesetzt 107. Wie dieses Vorurtheil entsteht 108. Entgegengesetztes Vorurtheil. Die Wissenschaft liegt in den Worten 112. Siebentes Vorurtheil. Das Vorstellen wird für Ueberzeugung genommen 113. Folgen dieses Vorurtheils in Beziehung auf die Untersuchung des Erkenntniſsprincips 117. Andere Veranlassungen der philosophischen Irrthümer 120. Das gröſste Vorurtheil unter allen 121.

Fünftes Kapitel.

Fortschritte der philosophischen Entdeckungen in dem Alterthume überhaupt S. 122.

Princip der Entdeckungen in den Methoden 122. Natürliche Richtung des menschlichen Geistes 123. Instinct der Beobach-

achtung 123. Erste Reihe der philosophischen Entdeckungen 124. Praktische Erkenntnisse 125. Astronomie 125. Moral 125. Warum die Philosophie in Asien entstand 127. Warum sie sich vorzüglich bei den Griechen entwickelte 131. Zweite Reihe der Entdeckungen 134. Bildung der physischen Systeme 134. Entstehung der Kunst zu beobachten 134. Kunst der Combination 136. Kunst der Verallgemeinerung 138. Kunst der Analyse 139. Dritte Reihe der Entdeckungen 141. Sokrates 142. Verbundene und einander untergeordnete Methoden 142. Plato 143. Wie er die Kunst zu beobachten ausübet 145. Und die Kunst zu combiniren 148. Welche Richtung die andern Schulen nehmen 149. Aristoteles 150. Neue Vervollkommnung der Methoden 151. Die Analyse bekommt die Oberhand 152. Epikurus 152. Pyrrho 154. Die mittlere und neuere Akademie 155. Vierte Reihe der Entdeckungen 156. Zeno von Cittium 156. Das System der Methoden wird von neuem in Harmonie gebracht 157. Sein Princip wird besser entwickelt 159. Allmähliger Fortgang der stoischen Schule 161. Chrysipp 161. Warum die Römer in der Philosophie hinter den Griechen zurück blieben 162. Warum sie dem Stoicismus den Vorzug gaben 164. Letzte Vervollkommnung, welche die Stoiker der Philosophie gaben 166. Ursachen von der Unfruchtbarkeit und dem Verfall der übrigen Secten 169.

Sechstes Kapitel.

Von der Philosophie in neuern Zeiten S. 171.

Vergleichung der neuern mit der alten Philosophie 171. Unterschiede derselben 172. Aehnlichkeiten 172. Vergleichung der dreizehn letzten Jahrhunderte mit einander 173. Siebentes und achtes Jahrhundert 173. Neuntes Jahrhundert 173. Zehntes Jahrhundert 173. Eilftes Jahrhundert 174. Zwölftes Jahrhundert 174. Dreizehntes Jahrhundert 174. Vierzehntes Jahrhundert 175. Funfzehntes Jahrhundert 175. Sechszehntes Jahrhundert 176. Siebzehntes Jahrhundert 176. Die neuern haben mit der Dialektik angefangen 177. Erste Entdeckung über die Entstehung der Erkenntnisse 177. Wieder hervorgesuchte Hypothesen 178. Neue Hy-

Hypothesen 179. Wiederentstehung des Zweifelgeistes 179. Die Unterordnung der Erkenntnisse wird erkannt und bewiesen 180. Das Gleichgewicht der geistigen Vermögen wird hergestellt 180. Mängel, welche Baco noch stehen gelassen 181. Verschiedene Versuche denselben abzuhelfen 181. Man greift zu abstracten Grundsätzen 182. Wiederauflebung des Idealismus 184. Doppeltes Kriterium des Leibnitz 184. Fortschritte des Idealismus und Skepticismus 185. Neue ihnen entgegengesetzte Bemühungen 185. Die letzten Systeme und die letzten Zweifel 186. Allgemeine Ursachen von den Fortschritten der Philosophie 188. Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts 189. Wie man den Geist einer Philosophie beurtheilen mufs 189. Giebt es wirklich eine neuere Philosophie? 190. Ob die irreligiösen Lehren die neuere Philosophie charakterisiren? 191. Was würde die neueste Philosophie seyn? 193. Wirklicher Zustand der Philosophie 193. In England 193. In Frankreich 193. In Deutschland 194. Allgemeine Charaktere der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts 195. Muthmassungen über die künftigen Schicksale der Philosophie 196. Vortheile, welche die künftigen Philosophen haben werden 196. Wahrscheinliche Richtung, welche sie nehmen könnten 197. Hindernisse ihrer Vervollkommnung 199.

Siebentes Kapitel.

Desiderata, welche in der Philosophie in Beziehung auf die Grundsätze der menschlichen Erkenntnisse noch vorhanden sind S. 200.

Es sind noch wichtige Probleme aufzulösen übrig 200. Der wirkliche Zustand der Wissenschaft beweist es 200. Allgemeines Problem — Wesen der Wissenschaft 202. Untergeordnete Probleme 202. Wie sie aufzuzählen sind 203. Erste Classe der Probleme 203. *Ursprüngliche oder Elementar-Wahrheiten* 203. Erstes Problem 203. Zweites Problem 204. Drittes Problem 205. Viertes Problem 205. Fünftes Problem 206. Sechstes Problem 208. Siebentes Problem 208. Achtes Problem 209. Neuntes Problem 209. Zweite Classe von Problemen 211. *Abgeleitete Wahrhei-*

ten

ten 211. Erstes Problem 211. Zweites Problem 212. Drittes Problem 213. Viertes Problem 214. Fünftes Problem 215. Sechstes Problem 216. Siebentes Problem 217. Achtes Problem 217. Neuntes Problem 218. Andere untergeordnete Fragen 219. *Menschliche Vermögen* 220. Ihre Aufzählung 220. Ihr Gebrauch 221. Ihre Natur 221. Ihr Gebiet 222. *Ideen* 223. Ihre allgemeinen Eigenschaften 223. Ihre Classification 224. Ihre Bildung 225. Reform der Logik 227. Plan einer Logik 229. Reform der Metaphysik 231. Unauflösliche Probleme 237. Die Natur und Möglichkeit der Erkenntniſs a priori zu beweisen 238. Dieses Problem ist widersprechend 239. Es ist unnütz 241.

Achtes Kapitel.

Betrachtungen über die speculative oder rationale Philosophie S. 245.

Nomenclatur der philosophischen Systeme 245. Wesentliche Charaktere der speculativen Philosophie 246. Ursachen, welche sie hervorgebracht haben 246. Scheinbare Gründe zu ihrer Rechtfertigung 246. Prüfung ihrer Ansprüche 251. Allgemeine und absolute Principe 254. Metaphysische Nothwendigkeit 255. Man kann nicht alles erklären 257. Falsche Erklärung des Urtheils 260. Wirkungen der speculativen Philosophie 260. Erste Folge 260. Methoden a priori 260. Zweite Folge 261. Angeborne Ideen 261. Wichtigkeit der Untersuchung über angeborne Ideen 261. Miſsgriffe, welche durch die Verwechselung der beiden Entstehungsarten der Ideen entstanden sind 263. Dritte Folge 264. Logische Beziehungen für metaphysische Gesetze gehalten 264. Möglichkeit und Nothwendigkeit 265. Wesen und Substanz 266. Reales und nominales Wesen 267. Vierte Folge 268. Systeme der absoluten Identität 268. Fünfte Folge 269. Die speculative Philosophie neigt sich zum Idealismus 269. Sechste Folge 271. Sie neigt sich zum Skepticismus 271. Allgemeiner Einfluſs der speculativen Philosophie 273.

Neuntes Kapitel.

Betrachtungen über den Dogmatismus S. 278.

Erklärung des Dogmatismus 278. Dogmatismus der Methoden 279. Gefahren desselben 281. Dogmatismus der Lehre 281. Dogmatismus des Glaubens 282. Moralische Gefühle, welche dabei mitwirken 283. Wie sich diese mit den Thätigkeiten des Geistes bei dem Glauben verbinden 285. Leichtigkeit und Stärke des Glaubens 286. Verschiedene Arten des Glaubens 287. Vernünftiger Glaube 287. Blinder mechanischer Glaube 287. Erste Ursache 287. Neigungen des Geistes 287. Einfluſs der Neigungen auf die philosophischen Meinungen 289. Zweite Ursache 290. Verirrungen der Einbildungskraft 290. Täuschungen 290. Vergleichung der Wirkungen des Wunderbaren mit den Träumen 291. Associationen der Einbildungskraft 292. Wie sie Hypothesen erzeugen 293. Wie die Hypothesen die Vernunft überraschen 294. Zwei Arten des Dogmatismus in der Philosophie 296. Erste Art 296. Mystischer Dogmatismus 296. Ursprung und Fortgang desselben 297. Wesentliche Charaktere des mystischen Dogmatismus 299. Das Brauchbare, was er enthalten kann 300. Umstände, welche ihn begünstigen 301. Vorurtheile, die er erweckt 302. Scientifischer Dogmatismus 303. Ursachen seiner Verirrungen 304. Täuschungen, welche er hervorbringt 305. Sein Ursprung und Einfluſs in verschiedenen Jahrhunderten 306. Seine Charaktere 310. Seine Wirkungen 311. Vergleichung beider Arten des Dogmatismus 313. Gemeinschaftliche Charaktere derselben 313. Methoden a priori 313. Vereinigung der abstracten Lehren mit der Einbildungskraft 315. Verhältniſs des Dogmatismus zu der speculativen Philosophie 315. Wie er Streitigkeiten und Zweifel erzeuget 317.

Zehntes Kapitel.

Betrachtungen über den Idealismus S. 318.

Besondere Beschaffenheit und Wichtigkeit dieser Untersuchung 318. Erster Ursprung des Idealismus 319. Verschiedene Formen, die der Idealismus in ältern Zeiten angenommen

hat

hat 320. Und in neuern Zeiten 321. Verschiedene Gegenmittel gegen den Idealismus 326. Erstes ihm entgegengesetztes System 326. Zweites System 326. Drittes System 327. Viertes System 327. Fünftes System 328. Sechstes System 328. Siebentes System 329. Achtes System 330. Folgerungen aus diesen Untersuchungen 331. Sie haben die Grundsätze der Philosophie wankend gemacht 332. Die ersten Wahrheiten müssen reale Wahrheiten seyn 332. Gründe für diesen Satz 333. Folgesätze 333. Prüfung der Gründe des Idealismus 334. Möglichkeit einer Uebereinstimmung zwischen unsern Ideen und den Objecten 334. Erster Einwurf 334. Antwort 334. Zweiter Einwurf 336. Unbestimmtheiten, die er enthält 336. Antwort 336. Dritter Einwurf 337. Substanz und Accidenz 337. Antwort 337. Vierter Einwurf 338. Antwort 338. Fünfter Einwurf 339. Täuschung und Schein 339. Was Schein ist 340. Sechster Einwurf 341. Antwort 341. Unsere Ideen belehren uns über die Realität der Objecte 341. Widersprüche des Idealismus 343. Der gemäfsigte Idealismus ist ein falscher Standpunct für den Verstand 343. Der absolute Idealismus wird zum Skepticismus hingerissen 344. Die neuen Idealisten sind consequenter als es scheint 344. Wie man die Realität der Erkenntnisse gründen kann 345. Der Act des Bewufstseyns ist die Quelle aller Erkenntnisse 346. Wie dieser Act die Realität des denkenden Subjects beweiset 346. Wie er uns von der Realität der äufsern Objecte vergewissert 346. Analyse des Phänomens des Bewufstseyns bei den Betastungsvorstellungen 348. Die Theile des Körpers werden als aufser einander befindlich wahrgenommen 348. Die fremden Körper werden aufser dem unsrigen wahrgenommen 349. Die innere Einrichtung und das Wesen der Körper ist unbekannt 350, Was wir von den Körpern erkennen 351. Was die Ausdehnung ist 351. Die Ausdehnung ist keine Eigenschaft 352. Lage, Gestalt, Bewegung 352. Gröfsen-Begriffe 353. Dichtheit 354. Ursprüngliche Eigenschaften 354. Was an ihnen real oder relativ ist 354. Alle reale Erkenntnifs fängt mit der Existenz an 354. Von dem Phänomen des Bewufstseyns bei andern Wahrnehmungen 355. Innere Wahrnehmungen, welche eine äufsere Beziehung erhalten 355. Abgeleitete Ei-

Eigenschaften 356. Vollkommne innere Wahrnehmungen 356. Worin die Realität der Erkenntnisse besteht 356. Sie kann weder demonstrirt noch erklärt, sondern nur wahrgenommen werden 356. Anmerkung über die Empfindung der Bewegung nach Herrn De Tracy 357. Das erste Urtheil ist nichts anders als das Gefühl eines Daseyns 360.

Eilftes Kapitel.

Betrachtungen über den Skepticismus S. 367.

In wie fern der Skepticismus nützlich seyn kann 367. In wie fern nachtheilig 370. Analyse der Gründe der Pyrrhonier 371. Erste Classe der von ihnen vorgetragenen Gründe 373. Bemerkungen 373. Zweite Classe der Gründe 374. Dritte Classe der Gründe 374. Bemerkungen 375. Wesentlicher Charakter des Pyrrhonismus 375. Er verwirft die ganze Logik 376. Streit zwischen den neuern Akademikern und den Stoikern 378. Vortheile, welche die Stoiker ihren Gegnern einräumen 380. Wie die Stoiker den akademischen Skepticismus widerlegten 382. Wie sie die Folgen desselben aufdeckten 385. Anwendung dieser Bemerkungen auf den neuern Skepticismus 389. Die Skeptiker setzen voraus, daſs man von allem Grund fodern könne 393. Einige Philosophen rechtfertigen diese Voraussetzung 394. Die Skeptiker setzen die Frage voraus 396. Das Zeugniſs der Skeptiker beweist, daſs es unmittelbare Wahrheiten giebt 397. Der absolute Skepticismus ist vielleicht eine Chimäre 399. Demungeachtet ist es nothwendig, ihn einer Prüfung zu unterwerfen 400. Von einem Gedanken des Pascal 402. Wie erkennt man, daſs es unmittelbare Wahrheiten giebt 402. Von der Erkenntniſs 404. Charaktere der unmittelbaren Wahrheiten 405. Fünf Arten von unmittelbaren Wahrheiten 407. Nachforschung nach einem Kriterium 409. Welches dieses Kriterium ist 410. Das doppelte Kriterium des Leibnitz ist unzureichend 411. Es existirt gar kein Kriterium in dem gewöhnlichen Sinne der Philosophen 411. Von der Stärke des Geistes 412. Es giebt ein moralisches Princip in dem Geiste der Wahrheit 413. Die Tugend ist nützlich für die Einsichten 414. Ob in dem Skepticismus Gemüthsruhe möglich

ist 414. Von dem Glück der Skeptiker 416. Moralische Ursachen des Skepticismus 419. Von dem religiösen Skepticismus 420.

Zwölftes Kapitel.

Betrachtungen über den Empirismus S. 423.

Standpunct der Untersuchung 423. Zwei Arten des Empirismus 424. Blinder Empirismus 424. Systematischer Empirismus 424. Allgemeine Charaktere des Empirismus 425. Entstehung und Fortgang des systematischen Empirismus 426. In dem Alterthume 426. In den neuern Zeiten 428. Ob Locke und Condillac dessen beschuldiget werden können 428. Gemeinschaftlicher Irrthum dieser beiden Philosophen 429. Folge desselben 429. Hauptproblem 430. Ob es auf eine befriedigende Weise ist aufgelöst worden 430. Mittel zu seiner Auflösung 431. Natur der unmittelbaren und speculativen Wahrheiten 431. Wie sie allgemeiner werden 432. Diese Allgemeinheit ist von einer unbegrenzten Gültigkeit 433. Fruchtbarkeit der speculativen Wahrheiten 434. Wie die Ideen den repräsentativen Charakter der Wahrnehmungen erhalten 435. Die Idee der Gattung stellt die Art und die Individuen dar 435. Die wirkliche und reale Idee stellt das Mögliche und Künftige vor 436. Speculative Wahrheiten können Principe seyn 437. Wie sie unsere Erkenntnisse erweitern 438. Nutzen der allgemeinen Begriffe 440. Wie man zu ihrem Miſsbrauch verleitet worden 441. Functionen der speculativen Wahrheiten in Beziehung auf die Erfahrungswahrheiten 442. Erste Function. Sie klären die Erfahrung auf 442. Zweite Function. Sie machen sie fruchtbar 443. Von der Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung 444. Was eine Ursache und eine Wirkung ist 449. Daſs wirklich Ursachen existiren 451. Ueberzeugung von der Existenz der Ursachen 451. Keine Wirkung ohne Ursache 457. Allgemeines System der Ursachen 458. Wie man aus der Analogie der Wirkungen auf die Analogie der Ursachen schlieſst 458. Beispiel von der Existenz einer ersten Ursache 459. Dritte Function der speculativen Wahrheiten 460. Zwei Arten, wie man nach der Erfahrung raisonnirt 463. Theorie

rie und Praxis 464. Gebrauch der Inductionen 464. Gebrauch der Hypothesen 465. Uebertreibungen der Empiriker 465. Verurtheilt durch ein auffallendes Beispiel 466. Psychologischer Empirismus 467. Ob alle geistige Vermögen auf die Empfindung zurück kommen 467. Moralische Wahrheiten 469.

Dreizehntes Kapitel.

Betrachtungen über den Kriticismus S. 471.

Wesentliche Bedingung, welche für die wahre Philosophie gefodert wird 471. Kant hat sie sehr richtig erkannt 471. Gesichtspunct für die Prüfung seines Systems 472. Mannichfaltige Verdienste dieses Philosophen 474. Wie er seinen Zweck erreicht hat 476. Wie er dem Dogmatismus entgeht 477. Und dem Rationalismus 479. Vermeintliche synthetische Principe a priori 479. Fehlgriff in Ansehung derselben 482. Wie Kant dem Idealismus entgeht 483. Worin die Erscheinungen des Kriticismus bestehen 484. Welche Realität er unseren Erkenntnissen zuspricht 485. Wie Kant dem Materialismus entgeht 487. Und dem Skepticismus 489. Werth seiner Regeln für die Gewifsheit unserer Erkenntnisse 490. Von der reinen Vernunft 491. Trauriges Loos, zu welchem sie Kant verurtheilt 492. Von der praktischen Vernunft 493. Ob sie macht, dafs wir vernünftig handeln 493. Von dem Glauben 495. Kants Glauben macht, dafs wir an Ungereimtheiten glauben 495. Wie Kant dem Empirismus entgeht 496. Kants Erklärung von dem Empirismus 497. Er autorisirt denselben 497. Einwurf, den er sich macht 498. Wie er denselben beantwortet 498. Vergleichung des Verstandes mit einer dunklen Kammer 499. Resultate, welche Kant dem Empirismus beilegt 501. Vergleichung dieser Resultate mit den Resultaten des Kriticismus 501. Verhältnifs des Kriticismus zu andern Systemen 502. Die Natur des Kriticismus erklärt seine Wirkungen 503. Wie diese Natur in Kants Schriften verkleidet ist 503. Kriterium des Kriticismus 504. Der Kriticismus enthält Keime von Wahrheiten 504. Wie in dem Kriticismus Wahrheiten in Irrthümer sich verwandeln 505. Erster Irrthum 505. Zweiter Irrthum 505. Drit-

ter Irrthum 506. Nutzen, welchen der Kriticismus gehabt hat 507.

Vierzehntes Kapitel.

Von der Erfahrungsphilosophie. — Schluſs S. 507.

Wesen dieser Philosophie 507. Wie sie sich selbst rechtfertiget 509. Wie sie den Bedürfnissen der Vernunft Genüge thut 510. Unterordnung, welcher sie ihre Methoden unterwirft 512. Harmonie, welche sie in dem System der geistigen Vermögen herstellt 513. Vermittlung, welche sie allen Secten anbietet 515. Wie sie die verschiedenen Systeme berichtiget und vollständig macht 519. Wie sie den Zweck aller Philosophie erfüllt 520. Einwürfe, die man ihr macht 522. Erster Einwurf 522. Antwort 522. Zweiter Einwurf 522. Antwort 522. Dritter Einwurf 523. Antwort 523. Vierter Einwurf 525. Antwort 525. Hindernisse des Fortgangs dieser Philosophie 526. Wirkungen, welche sie hervorbringen muſs 528. Beschluſs 528.

Druckfehler.

S. 39 Anm. letzte Zeile lese man Stelle statt Rolle.

Zweiter Theil.

Kritische Analyse der philosophischen Systeme über die Entstehung der menschlichen Erkenntnisse.

Erstes Kapitel.

Plan dieses zweiten Theils.

Der Gegenstand und Plan dieses zweiten Theils ist die Nachforschung, *wie die Vergleichung der verschiedenen Systeme in der Philosophie zur Gründung einer richtigen Theorie über die Entstehung der Erkenntnisse dienen kann.*

Die Thatsachen, deren Darstellung wir in dem ersten Theile versucht haben, werden sich also jetzt in eben so viele Data für die Auflösung dieses grofsen Problemes verwandeln.

Wir haben so ziemlich gezeigt, wie das System der menschlichen Erkenntnisse sich den Denkern aus allen Jahrhunderten dargestellt habe. Aufgeklärt durch so lange Erfahrungen werden wir vielleicht dahin gelangen, dafs wir uns dieses System richtiger vorstellen.

Die *Methode*, welche wir dabei zu befolgen haben, scheint sich hier ganz natürlich selbst darzubieten.

Sind die Thatsachen geprüft und gesammelt, so bringt man sie in Classen, man vergleicht sie, und führet die Wirkungen auf Ursachen zurück. Die noch vorhandenen Lük-

ken werden sichtbar, und die Analogie zeigt, wie man sie entfernen kann.

Die Art, wie man Fragen in verschiedenen Wissenschaften auflöset, ist dem Verfahren ziemlich ähnlich, durch welches man das unbekannte Glied eines geometrischen Verhältnisses findet. Die beobachteten Thatsachen machen die bekannten Glieder aus; die Vergleichung dieser Thatsachen bestimmt die Beziehung, auf welche sich das Verhältniſs gründet.

Die Betrachtungen, welche uns nunmehr beschäftigen werden, haben noch immer die Geschichte der Philosophie oder wenigstens ihren wesentlichsten Theil zum Gegenstande; aber wir betrachten sie jetzt aus einem andern Gesichtspuncte. Wir hatten sie nach der chronologischen Ordnung dargestellt; jetzt werden wir sie nach der Ordnung der Analogie untersuchen; wir hatten die allmälige Entstehung der Systeme beobachtet, jetzt werden wir ihre Gründe entwickeln. Wir werden uns bemühen, die allgemeinen Charaktere jedes einzelnen Systemes zu bestimmen, ihre Nachtheile und Vortheile aufzuzählen, ihre Wirkungen zu erforschen, die Lücken, welche sie gelassen haben, zu entdecken, und endlich einige Bemerkungen vorlegen, wie die letzten ausgefüllt werden könnten.

Bis hieher hatten wir mit einem Worte alle Theorieen als eben so viele *Facta* für den philosophischen Beobachter betrachtet. Jetzt wollen wir sie als *Bestandtheile* einer *neuen Theorie* betrachten.

Wir werden mit gewissen Vergleichungen anfangen, um einen *Grundsatz* zu gewinnen, nach welchem wir theils die *Unterscheidung* und *Entgegensetzung der Systeme*; theils *den allgemeinen Gang des menschlichen Geistes bei ihrer Bildung; theils den Ursprung und Fortgang der groſsen philosophischen Irrthümer*; theils endlich *den Ursprung und Fortgang der wahren Entdeckungen*, deren sich die Philosophie rühmen kann, denken können.

Wir

Wir werden dann jede von den *Hauptclassen*, auf welche wir alle Systeme zurückgeführt haben, besonders betrachten, die zu ihrer Gründung ausgesonnenen *Gründe* und die *Folgen* prüfen, auf welche sie geführt haben, und auf diese Art in Beziehung auf sie ein *unparteiisches Urtheil* zu gewinnen suchen — ein Urtheil, welches nichts Willkürliches enthalten kann, weil es aus diesen Vergleichungen entspringt.

Dann wird uns das noch *Unzureichende* in den gründlichsten Systemen einleuchtender werden, und wir werden also eine Reihe von *Problemen* über die grofse Frage von dem *Ursprunge der Erkenntnisse* aufstellen können. Diese werden wir dem Nachdenken der Forscher vorlegen, und wenn auch nicht ihre Lösung selbst, doch den Weg, der uns dahin zu führen scheint, anzuzeigen suchen.

Die *Philosophie unterscheidet sich von andern Wissenschaften nur darin, dafs sie die menschlichen Erkenntnisse von der allgemeinsten Seite und nach dem, was sie unter einander gemeinschaftlich haben, betrachtet.* Dieses *Gemeinschaftliche* ist nun *ihre Beziehung auf den menschlichen Geist.* So haben wir gesehen, dafs alle philosophische Systeme sich an eine *Hauptuntersuchung* anfchliefsen, diese nehmlich, *wie die Erkenntnisse gebildet, gegründet werden, und für die Vernunft Gültigkeit erlangen.*

Man wird in dem ersten Theile bemerkt haben, dafs diese Untersuchung Veranlassung zu drei grofsen Fragen giebt, welche alle übrigen in sich zu schliefsen scheinen:

Die Gewifsheit der menschlichen Erkenntnisse,
Ihr Ursprung,
Und ihre Realität.

Man wird ferner bemerkt haben, dafs diesen drei grofsen Fragen auch drei auffallende *Gegensätze* entsprechen, welche durch die Entgegensetzung der Systeme entstehen.

Ueber diese drei Fragen boten sich zuerst zwei einander am weitesten entgegengesetzte, einander widersprechende

und

und schneidende Antworten; dann eine mittlere und vereinigende Antwort, dann endlich eine Stufenfolge von Nüancen von dem Mittelpuncte an bis zu den beiden äufsersten Grenzen dar.

Wenn man fragt: *Giebt es eine gewisse Erkenntnifs?* So antwortet der *Skepticismus: Es giebt keine einzige gewisse Erkenntnifs;* der *Dogmatismus: Alles, was meine Ueberzeugung bestimmt, ist gewifs.*

Fragt man: *Welches sind die ersten Elemente unserer Erkenntnisse?* so antwortet der Eine: *sie sind nur in den Eindrücken unserer Sinne zu finden;* man giebt diesen Systemen den Namen *Empirismus, Sensualismus.* Ein Anderer antwortet: *sie sind nur in den Schlüssen der Vernunft zu finden;* dieses ist die *rationale, speculative, contemplative Philosophie.*

Wenn man endlich fragt: *Welches ist die Realität der Erkenntnisse?* so will sie der Eine nur auf die *äufsere Objecte*, welche auf unsere Organe wirken, einschränken; man nennt dieses System *Materialismus;* ein Anderer will sie nur auf die *innere Thätigkeiten des Verstandes* beschränken; daher die verschiedenen Arten des *Idealismus.* Diese drei Gegensätze zeigen von selbst das *Mittelglied* an, welches ihnen entspricht.

In dem ersten mäfsigen und berichtigen sich einander gegenseitig der *Dogmatismus* und *Skepticismus.* Man behauptet nur, nachdem man gezweifelt hat, indem man den Rechtsgrund unserer Erkenntnisse bewähret, bezeichnet man auch ihre Grenzen.

In dem zweiten vereinigen sich die *Sinne* und die *Vernunft;* man verbindet die *Thatsachen* mit den *Schlüssen.*

In dem dritten tragen *Materialismus* und *Idealismus* zur Vollständigkeit bei. Man nimmt die *doppelte Realität* der durch den innern und die äufsern Sinne erkannten Objecte an.

Zwischen jedem Mittelgliede und den beiden äufsersten Grenzen, welche es trennt, ist der Abstand grofs; eine Menge von

von Systemen stellen sich in den Mittelraum, und erhalten nothwendig stufenweise Bestimmungen, je nachdem sie sich dem Mittelpuncte nähern, oder von demselben entfernen.

Wir werden von dem folgenden Kapitel an diese Idee auf die alten und neuen Philosophen anzuwenden suchen. Wir werden nachforschen, ob nicht die drei *Hauptfragen*, welche wir angegeben haben, einen verborgenen Zusammenhang haben, wodurch eine noch engere Verwandtschaft zwischen den Systemen gegründet wird. Alle philosophischen Ansichten werden sich also unter einen einfachen und leichten Gesichtspunct vertheilen lassen, der die folgenden Entwickelungen befördern wird.

Zur Untersuchung der Wahrheit ist der menschliche Geist mit Vermögen ausgerüstet worden, welche nicht nur verschieden, sondern auch in Rücksicht auf die Wirkungsart selbst zuweilen einander entgegengesetzt sind. Während das *Gedächtniſs* die Folge der Thatsachen, so wie sie sich uns dargeboten haben, mit Treue aufbewahret, und sein Gebiet in der Vergangenheit ausdehnet, setzt die *Einbildungskraft* zusammen, bringt allerlei Umbildungen und Voraussetzungen zu Stande, und schwingt sich in die Zukunft. Indem die *Sinne* uns nach Auſsen hinziehen und abhängig machen und in einen leidenden Zustand versetzen, führt uns die *Reflexion* in das Innere, und entfaltet in Uns eine freie Thätigkeit. Während die *Aufmerksamkeit* entwickelt, die Objecte isolirt, und einen nach dem andern fixirt, sucht die *Vernunft* sie zu verknüpfen, eine methodische Verkettung unter ihnen zu stiften; sie weist ihnen in ihrem Fachwerk eine Stelle an, und schlieſst von den Wirkungen auf Ursachen.

Die Vereinigung aller dieser Vermögen ist für philosophische Forschungen nothwendig. Wenn aber der menschliche Geist einem von diesen Vermögen vor den andern Zutrauen und Gunst schenkt, die übrigen entweder zu einer absoluten Ruhe oder zu einer allzu untergeordneten Verrichtung verurtheilet, so verändern sich sogleich die Producte

ducte der Thätigkeiten und nehmen einen verschiedenen Charakter an.

Ein mehr oder weniger vollkommnes *Gleichgewicht* zwischen diesen Vermögen muſs ein Mittelmaaſs zwischen den Uebertreibungen hergeben, welche durch das Uebergewicht, oder wenn man so sagen darf, durch den besondern Despotismus des einen oder andern Vermögens hervorgebracht werden.

Es ist jetzt leicht voraus zu sehen, welche verschiedene, durch das mehr oder weniger ungleiche Spiel unserer Vermögen hervorgebrachte Combinationen dem Plan entsprechen müssen, nach welchem man eine gute Stufenleiter der Systeme sich wird vorgestellt haben. Mehrere Kapitel werden diese Beziehung zwischen der *Stufenleiter der Systeme* und der verschiedentlich zusammengesetzten *Thätigkeit der Vermögen* entwickeln, so daſs sich alle *absolute Grenzsysteme* als die Wirkung von der Stöhrung dieses Gleichgewichts der Vermögen darstellen, so wie im Gegentheil alle *Mittelsysteme*, welche sich auf dem Mittelwege zwischen den Gegensätzen halten, als die Wirkung von dem in den Thätigkeiten des menschlichen Geistes beobachteten Gleichgewicht erscheinen werden.

Wir werden diesen Vergleichungen nicht entgegen gehen, sie möchten sonst willkürlich oder gezwungen werden; aber sie werden sich von selbst in dem Verhältnisse darbieten, als wir den Charakter jedes Systemes analysiren.

Was werden wir noch zu thun haben, um die Bedingungen eines guten *Fundamentalsystemes* in der Philosophie darzustellen, oder vielmehr um dieses System nach den wirklich gegebenen Datis zu vervollständigen? Wir werden jedem Vermögen des menschlichen Geistes seine bestimmte Verrichtung bei Erzeugung der menschlichen Erkenntnisse anweisen, das Verhältniſs zwischen diesen verschiedenen Verrichtungen beobachten, und die Gesetze aufsuchen müssen, auf welchen sich ihre Harmonie gründet. Dieses wird den Ge-

Gegenstand der letzten Kapitel ausmachen. Man ahndet schon im Voraus, wie alles dieses für die Auflösung des angegebenen Problems brauchbar seyn muſs.

Man siehet also, wie enge alle diese Analysen mit einander verknüpft sind, und daſs sie uns dahin führen werden, in der Erörterung einer groſsen metaphysischen Frage die *Elemente einer praktischen Kunst für die Leitung des menschlichen Verstandes* zu finden.

Das Resultat der *kritischen Analyse der verschiedenen philosophischen Systeme* muſs in der That eine Art von *Logik*, und zwar einer *Logik* seyn, welche um so *zuverlässiger* ist, als sie ganz *erfahrungsmäſsig* seyn wird.

Die Geschichte der politischen Revolutionen der Nationen ist eine Vorbereitung für das Studium der Gesetze, welche sie regieren. Die Geschichte der philosophischen Revolutionen muſs eine Vorbereitung für das *Studium der Gesetze des Verstandes* seyn. Wenn uns die Ausführung dieses Plans gelingt, so werden wir einen groſsen Grundsatz, von dem wir eben einen Beweis geben wollten, in Ausübung gebracht haben, daſs nehmlich *jede theoretische Wahrheit mit einer Erfahrungswahrheit, von welcher sie ihre Gültigkeit erhält, und mit einer praktischen Wahrheit verknüpft ist, welche ihr zur Anwendung dient; daſs sie nichts anders als das Mittelglied, und dazu bestimmt ist, die Verbindung zwischen der einen und der andern zu gründen.*

Zweites Kapitel.

Geschichte der Philosophie zurückgeführt auf einen allgemeinen Gesichtspunct.

Wenn die Philosophie in der Geschichte der Philosophie den Menschen wichtige Belehrungen giebt; so giebt sie sich selbst

selbst durch Aufstellung ihrer eignen Geschichte nicht weniger strenge und wichtige Lehren. Ihre wahre *Bestimmung*, die *Mittel*, die ihr gegeben sind, und die *Grenzen*, welche sie nicht überschreiten kann, lernt sie kennen. Nachdem sie als Gesetzgeberin des Denkens ihre Wirkungen unter so vielen verschiedenen Gestalten in einer langen Reihe von Jahrhunderten und in einer grofsen Mannigfaltigkeit von Umständen betrachtet hat, macht sie Anstalten, ein besseres *Gesetzbuch* für das Denken aufzustellen. Diese Menge von Ideen, welche sie vor ihre Augen versammlet hat, scheint ihr der Keim von eben so viel neuen zu seyn, welche wenigstens richtiger seyn müssen, wenn sie auch nicht so glänzend in die Augen fallen können.

Zuerst steht sie betroffen da über den *Contrast*, über die *Gröfse* und die *Schwäche des menschlichen Geistes;* über die ruhmvolle Liste der Entdeckungen, und die traurige Reihe der Verirrungen. Aber bald kläret sich dieser Contrast auf; und dringt er uns auch ein schmerzhaftes Gefühl auf, so bietet er uns wenigstens ein lehrreiches Resultat dar. Die *Schwachheiten* und *Verirrungen* des menschlichen Geistes stellen sich der Philosophie als die Folgen ihres *Dünkels* oder der daraus entspringenden *Muthlosigkeit*, ihre glücklichen *Fortschritte* als die Belohnung der *Einsicht ohne Feigheit*, welche ihre Kräfte zugleich mifst und gebrauchet, dar. Sie ist also weit entfernt, sich einem gedankenlosen Unmuthe hinzugeben, und ihrer eignen Sache in den Augen der Nachwelt einen Schimpf anzuthun; sie wagt vielmehr, von ihren langen Erfahrungen einen doppelten Nutzen zu erwarten, dafs ihre Wahrheiten mehr Fruchtbarkeit erlangen, und ihre Irrthümer zu Vorsichtsregeln gegen künftige Fehltritte dienen werden.

Wenn die Philosophie ihre eignen Annalen durchläuft, so siehet sie allerdings mit gerechtem Stolze, oder richtiger, mit einem sanften Entzücken, wie die ausgezeichnetsten Denker aller Länder und Zeitalter sich wie mit einer Stimme

für Wahrheiten erklären, welche für die Gesellschaft nützlich, für das menschliche Herz tröstlich sind. Mitten unter den Widersprüchen, welche die Secten trennen, hält eine glückliche Zusammenstimmung über den Hauptideen, welche unsere Natur ehren, unsere Pflichten bestimmen und das Leben verschönern. *Ueber das Gebiet der Speculationen streitet man;* durch Definitionen, durch Beweise, durch abstracte Begriffe, durch Systeme wird man uneinig. Aber die *praktischen Erkenntnisse, wie die moralischen Gebote und die Gesetze des Denkens, haben zuerst eine bestimmte Haltung bekommen, erhalten allgemeinen Beifall, behaupten sich mit mehr Beständigkeit, und gewinnen selbst durch die Verschiedenheit der Meinungen, welche sich in andern Puncten offenbaret, gleichsam eine neue Sanction.*

Richtet man den Blick auf die unglücklichen Zeitpuncte, in welchen die menschliche Vernunft plötzlich Rückschritte, entweder zu der Sophisterei oder zu der Unwissenheit that, so fragt sich die Philosophie, welche Ursachen diese traurigen Revolutionen herbeigeführt, und also das Werk der glänzendsten Genies zernichtet haben? Sie bemerkt, daſs diese Erschlaffung fast immer die Wirkung von der *Uebertreibung* irgend eines Systemes, von einem zu blinden *Enthusiasmus* für irgend einen Meister war, und daſs die Vernunft in dem Augenblicke, wo sie sich auf das Nachahmen einschränkt, zu sinken anfängt. Sie schlieſst daraus, daſs die Wissenschaft, wie das menschliche Leben, sich durch immer erneuerte Hoffnungen nähren muſs.

Sie sucht in die Ursachen der *lebhaften Streitigkeiten*, der *willkürlichen Hypothesen*, der *Paradoxen*, welche freilich häufig genug in den Schulen angetroffen, aber auch von den Tadlern der Vernunft übertrieben werden, einzudringen; sie macht die Bemerkung, daſs alle diese Ursachen auf zwei allgemeine Classen zurück kommen, nehmlich die *Unvollkommenheit der Methoden*, und die *Leidenschaften*. Fehlerhafte Methoden haben oft die glücklichsten Wahrnehmungen

in

in Ungereimtheiten verwandelt. Ein ehrlicher Irrthum in einem nicht beschränkten Kopfe verbirgt einen herrlichen Zweck, der nur unvollkommen ausgeführt worden. Die Leidenschaften trennen sich nicht so leicht in der Wirklichkeit von den Ideen, als wir sie in Begriffen davon unterscheiden. Die Eitelkeit, der Neid, der Ehrgeiz, selbst die Wollust und der Egoismus haben mehr als einem Streite, und mehr als einem Systeme das Daseyn gegeben. So entweihen die Menschen die Wissenschaft der Weisheit durch die Gemeinschaft ihrer Laster, und dann sind sie noch so frech, als Ankläger derselben aufzutreten! Sie mifsbrauchen die Vernunft, und suchen dann selbst in dem Mifsbrauch einen Grund für ihre Verbannung.

Wenn die Philosophie die verschiedenen Perioden des menschlichen Denkens mit einander vergleicht, so drängt sich ihr die Bemerkung auf, dafs die Meinungen, welche in einem gewissen Lande, in einem gewissen Zeitalter, in gewissen Köpfen hervorgekommen sind, einen beständigen, wiewohl verborgenen Zusammenhang mit den Sitten und Gewohnheiten des Zeitalters, des Landes, mit dem Charakter ihrer Urheber, und mit den vorhergegangenen Umständen haben. Die entgegengesetzten Uebertreibungen des *absoluten Skepticismus* und des *übermäfsigen Dogmatismus* zeigen sich ihr durchgängig als das Gefolge des Sittenverderbens; die sclavische Nachahmung als Begleiterin der Unwissenheit; die originalen Ideen als Töchter der Nacheiferung; der Sectengeist als die Wirkung der Systeme, die in ihren Grundsätzen entscheidend, in ihren Formen sonderbar sind.

Sie betrübt sich, wenn sie siehet, wie grofse Wahrheiten oft unfruchtbar bleiben, wegen der Unachtsamkeit der Menschen, und grofse Fehler noch verderblicher durch ihre Folgen werden. Sie verweilet vorzüglich mit Aufmerksamkeit und achtungsvoller Wifsbegierde bei den unsterblichen Genies, welche grofse Reformen bewirkten, und die Hauptrevolutionen des menschlichen Verstandes bestimmten. Sie

bemühet sich, ihnen ihr erhabenes Geheimniſs abzulocken. Sie siehet sie da zweifeln, wo andere behauptet haben, die Zweifel, welche andere drückten, als bloſse Probleme behandeln, aus dem Vergangenen durch rasche Verbindungen Vergleichungen herleiten, welche die Zukunft vorher zu sagen scheinen; die Bedürfnisse ihres Zeitalters gründlich erforschen, und sich zugleich von den herrschenden Ideen losmachen, zur ersten und unbekannten Quelle der menschlichen Meinungen zurück gehen, um ihren Gang zu beherrschen; zuweilen als geschickte Meister unvorhergesehene Verwirrungen hervorbringen, um sich nothwendig zu machen; immer mit einer heiſsen und erhöheten Liebe zur Wahrheit den Enthusiasmus schöpfen, welcher allein groſse Ansichten erzeuget; mit energischer Kraft Ideen zusammensetzen, und dann mit Ruhe urtheilen.

Vergleicht endlich die Philosophie die Summe der Einsichten bei den Alten und den Neuen, so lernt sie, wie sie sich sowohl der übertriebenen Bewunderung der ersten Denker, *als* des blinden Stolzes, welchen die neuern Fortschritte einflöſsen, erwehren soll. Sie erkennet mit Erstaunen, wie groſs die Anzahl der zum zweitenmal gemachten Entdeckungen ist, welche *Leibnitz inventa nova antiqua* nannte. Sie erstaunt, bei den Philosophen, welche mehr als zwanzig Jahrhunderte trennen, dieselben Gedanken, zuweilen sogar dieselben Ausdrücke zu finden. Sie erstaunt, wenn sie betrachtet, daſs dieſelben Griechen, welche den schönen Künsten die Grenzen setzten, auch den ganzen Umfang der Vernunftwissenschaft bezeichnet haben. Sie vergleicht gerührt *Aristoteles* mit *Baco*, welche als allgemeine Genies die Wissenschaften classificirten und ihnen Gesetze gaben; den *Heraklit* (1) mit *Descartes*, welche mit dem Zweifel anfingen, und

1) *Heraklit*, sagt Diogenes Laertius, *fing damit an, daſs er sagte, er wisse nichts, und endigte mit der Versicherung, daſs er alles wisse.* Also gerade das Gegentheil von

und mit Aufstellung der kühnsten Systeme endigten; *Epikurus* mit *Hobbes*, als analytische Köpfe, welche alle idealen Combinationen auf ihre materialen Elemente zurück führten; *Plato* und *Leibnitz*, welche der Vernunft eine neue Würde gaben, ihr erhabene Sphären öfneten, und ihr das Concert der ewigen Harmonieen verständlich machten; *Pyrrho* und *Bayle*, welche alle Behauptungen bestritten; *Aristipp* und *Hume*, welche alle absolute Grundsätze bestritten; *Parmenides* und *Spinoza*, welche der Existenz Gesetze geben wollten; *Zeno* von Cittium und *Locke*, welche die Entstehung der Ideen erklärten; *Chrysipp* und *Condillac*, welche die Lehre dieser grofsen Meister erklärten. Sie sucht in den neuern Zeiten einen Gefährten des *Sokrates*, dieses Freundes des Menschen, dieses erhabenen Vertheidigers der Moral und Wahrheit, dieses Weisen, der die Seele erhebt durch Aufklärung des Verstandes; *Petrarca*, *Addison*, *Fenelon* stellen sich ihr dar. — —

Die Alten haben vieles geahndet; wir haben es glücklich entwickelt. Die Alten sind reich an Begriffen, wir an Methoden. Die Geschichte der Philosophie lehrt uns also, das Verdienst gegen einander auszugleichen; und sie läfst uns selbst noch einige köstliche Hoffnungen übrig. Wenn auch der Verstand, indem er diese Geschichte durchläuft, sich anfänglich von der Menge so vieler alten Ideen niedergedrückt fühlet, und einen Augenblick die Hoffnung aufgiebt, aus dem Kreise, welchen die Vorgänger bezeichnet haben, herausgehen zu können: so findet er doch bald, dafs wenigstens eine Sache, nehmlich das Vermögen, eine so umfassende Vergleichung anstellen zu können, ganz neu ist. Und

von dem, was *Xenophanes* und vielen andern begegnet war. *Diogenes Laert. IX*, §. 5. Man sehe auch *Tennemanns* Untersuchung über den *Heraklit*, in welcher der Uebergang dieses Philosophen vom Zweifel zum Skepticismus sehr scharfsinnig erkläret wird. (*Geschichte der Philosophie* 1 *B. S.* 210.)

Und wenn er sich nicht darauf beschränkt, jedes System isolirt von dem andern zu studieren, wenn er sich ohne Unterlaſs bemühet, in dieser groſsen Wissenschaft des Denkens, die Wirkungen auf ihre Ursachen zurück zu führen, welche Ansichten über die Natur und die Gesetze unserer Vermögen, über die verborgene Verbindung der Wissenschaften unter einander, über das Verhältniſs des Zustandes der Aufklärung zu dem Zustande der Cultur, über die Analogie gewisser Meinungen, über den Reichthum gewisser Grundsätze, über die Folgen gewisser Fehler, endlich über die Wichtigkeit gewisser Probleme, welche nicht wohl bestimmt werden können, als bis viele Versuche sie zu lösen, vorausgegangen sind, werden sich ihm nicht darstellen?

Doch wir wollen nicht vergessen, daſs wir noch keine allgemeine Geschichte der Philosophie entworfen haben. Wir schränken uns auf den Zweck ein, den wir uns anfänglich vorgezeichnet hatten, und stellen uns mit den Materialien, die wir uns gesammlet haben, auf den von Anfange an *bestimmten* Hauptgesichtspunct.

Die wichtigste Betrachtung in der Geschichte der Philosophie, sagt *Garve* einsichtsvoll, *ist die Untersuchung der Ursachen, welche die Revolutionen der Philosophie bewirkt haben.* Sondert man nun von diesen Ursachen die äuſsern und zufälligen Umstände ab, und schränkt sich auf diejenige ein, welche allein der Natur des menschlichen Verstandes angehören, so ist leicht einzusehen, daſs diese Revolutionen vorzüglich von der Art und Weise abhängen muſsten, wie man gewisse Grundbegriffe, welche die erste Bedingung aller Systeme in sich fassen, aufstellte und bestimmte. Kann diese *wesentliche Bedingung wohl etwas anders seyn, als die Meinung, welche man sich von dem Princip der Erkenntnisse selbst, von ihren Gesetzen, Umfange, Grenzen bildete?* Auch siehet man wirklich aus dieser allgemeinen Betrachtung alle Charaktere entspringen, welche die philosophischen Epochen unterscheiden, die Secten absondern, ihre besondern

Be-

Benennungen hergeben, und die Aehnlichkeit oder Entgegensetzung der Systeme bezeichnen.

Das erste Zeitalter des menschlichen Verstandes bietet dem Beobachter fast nichts weiter als die passive Aeufserung der äufsern Sinne dar. Ein *blinder Empirismus* erhält die Herrschaft; eine *blinde Gewohnheit* giebt allein seinen Anwendungen die Richtung.

Bald rufet die durch das Erstaunen aufgeweckte Neugierde die Hülfe der Einbildungskraft an. Ein zweites Zeitalter erscheint mit allem Glanz, der an *poetische* Vorstellungen gebunden ist.

Der Mensch fängt an, sich zu sich selbst zu wenden, den innern Sinn, der sein verständiges Erkennen belebt, zu erkennen, oder wenigstens zu ahnden. Gefesselt an die Einbildungskraft öffnet er derselben eine neue Laufbahn; eine *praktische Moral* kommt zum Vorschein. Die alten *Gnomiker* der Griechen, die ersten Gesetzgeber der Nationen erhellen diesen Zeitraum.

Das Bedürfnifs von den Wirkungen zu den Ursachen fortzugehen, und in die zerstreueten Erscheinungen einige Einheit zu bringen, nöthiget, einige abstracte und allgemeine Begriffe zu denken. Die *kosmologischen* Systeme nehmen ihren Anfang; wir sehen den *Thales* und die erste Jonische Schule auftreten.

Hierauf lehrte eine neue Anwendung der Reflexion die Unterscheidung der Empfindungen von ihren Objecten, der Erfahrung von der Vernunft, der innern Sinne von den äussern. *Anaxagoras* wurde inne, dafs die sinnlichen Eindrücke nicht in dem Aeufsern sich befinden, veränderlich sind, und wenig Uebereinstimmendes unter einander haben. Er weiset der Vernunft einen verschiedenen und über die Sinne erhabenen Wirkungskreis an (2).

Diese

2) *Sextus Empiricus advers. Mathemat. VII. §. 90. Hypotypos.*

Diese grofse Entdeckung fängt eine neue Epoche für die Philosophie an, ziehet auf immer die Aufmerksamkeit aller Denker auf sich; sie bereitet die Trennung der Secten; sie führet den menschlichen Verstand auf den Weg der Analyse, und leitet auf die Gründung der Logik hin.

Von diesem Augenblick an machen sich wenigstens scheinbar, zwei mächtige Nebenbuhlerinnen die Herrschaft über die menschlichen Erkenntnisse streitig; die *Erfahrung* und die *Vernunft*. Mehrere glauben, sie seyen in ihren Ansprüchen entgegengesetzt, und erklären sich für die eine oder andere, mit Verwerfung der andern. Mehrere suchen beide zu versöhnen, und gründen ihre Vereinigung auf abweichende Bedingungen.

Von diesem Punct gehen die abweichenden Wege an, in welche sich die Secten vertheilen. *Pythagoras*, *Heraklit*, *Parmenides*, *Zeno von Elea*, *Euklid* verlassen das trügerische Zeugniſs der Sinne, eine lebhafte Einbildungskraft, eine subtile Logik leistet ihnen die Unterstützung, welche sie von der Erfahrung anzunehmen verschmähen. Die *Alexandrinischen Mystiker*, in ihrem Gefolge die *Theosophen* und *Cabalisten* erneuern diese Lehre, als sie eben verschwinden wollte, beleben sie mit einem neuen Enthusiasmus, und übertreiben sie auf eine neue Art. *Picus von Mirandola*, *Agricola*, *Jordan Bruno*; *Cardan*, *Heinrich More*, *Cudworth* verlängerten diese Kette bis auf *Spinoza*, der jetzt in mehreren Secten Deutschlands wieder auflebt.

Auf der andern Seite erklären sich *Protagoras*, *Aristipp*, *Epikur* für ausschliefsliche Vertheidiger der Sinne. Ihre Schule unterliegt einen Augenblick, findet einen neuen Verfechter an dem *Campanella*, erhält endlich einen neuen Glanz durch die Bemühungen des *Hobbes*, *Helvetius* und *Rüdigers*. *Hume* und *Hartley* begünstigen sie.

Man

pos. Pyrrhon. I. §. 55. Aristoteles Metaphys. IV. c. 5. 7. Cicero Academic. Quaest. IV. c. 23. 31.

Man nennet dieses System, welches sich ausschliefsend auf die sinnlichen Eindrücke einschränkt, und den Resultaten der Erfahrung den Beistand der speculativen Wahrheiten versaget, *Empirismus* (3). Man könnte *Rationalismus* dasjenige Sy-

3) Gewisse deutsche Schriftsteller suchen etwas darin, dafs sie den *Empirismus* mit der *Erfahrungsphilosophie* immer verwechseln. Und doch unterscheiden sich beide durch wesentliche Merkmale, und *es ist ein eben so grofser Abstand zwischen dem Empirismus und der Erfahrungsphilosophie, als zwischen dieser und dem Rationalismus.* Der Empirismus und die Erfahrung haben, wenn man will, dieselben *Materialien*, nehmlich die Thatsachen. Diese bleiben aber für den ersten isolirt, zerstreuet, unbelebt; keine allgemeine Wahrheit tritt zwischen sie in die Mitte, bildet sie um, und dehnt ihre Resultate aus. In der Erfahrung erlangen sie im Gegentheil eine *Fruchtbarkeit* durch *allgemeine Gesetze*, welche sie verbinden. Der *Empirismus* siehet nur das Aeufsere von dem Tempel der Natur; die *Erfahrung dringt in ihr Heiligthum ein.* Der *Empirismus ist ein Instinct;* die *Erfahrung eine Kunst.* Der *Empirismus siehet nur Phänomene;* die *Erfahrung erhebt sich von Wirkungen zu Ursachen.* Der *Empirismus bleibt bei dem Gegenwärtigen stehen;* die *Erfahrung liest das Künftige in dem Vergangenen.* Der *Empirismus folgt als ein Blinder;* die *Erfahrung fragt methodisch.* Alles ist unstät und flüchtig für den Empirismus; die Erfahrung entdeckt hinter den veränderlichen Erscheinungen regelmäfsige und fortdauernde Verbindungen. Doch warum sollten wir diese Unterschiede weiter aus einander setzen? Man schlage Baco auf; auf jeder Seite werden sie in die Augen springen.

Man bemerke noch, dafs es *zwei ganz verschiedene Arten des Empirismus* giebt, einen *groben*, der vor aller Philosophie voraus gehet, und das Unvermögen des in den Fesseln der Unwissenheit befangenen und in der Kunst der Vergleichungen fremden Verstandes ist; und dagegen einen *subtilen* und *systematischen*, welcher sehr feine Analysen vor-

Systeme nennen, welches sich im Gegentheil ausschliefsend auf abstracte Schlüsse einschränkt, und alle von den Sinnen entlehnte Materialien weit von sich stöfst.

Der *Empirismus* und *Rationalismus* gehen beide von einer gemeinschaftlichen Voraussetzung, der *Unverträglichkeit der beiden Principe unserer Erkenntnifs*, wovon sich das eine auf die Sinne, das andere auf die Vernunft gründet, aus.

Beide stimmen auch noch in der Beschaffenheit der Gründe überein, welche sie geltend machen. Nachdem sie die Nothwendigkeit angenommen haben, zwischen beiden Principen der Erkenntnifs zu wählen, bemüht sich jedes dieser beiden Systeme dahin, das Unzureichende des von ihm verworfenen Princips darzuthun.

So zeigt der *Rationalist*, dafs der *Empirismus* unfruchtbar ist, weil er keine allgemeine Wahrheiten verstattet; keine Wissenschaft im strengen Sinne zu Stande bringt, weil er keinen absoluten Grundsatz anzuerkennen erlaubt. Er beobachtet den unstäten, veränderlichen, ungewissen Charakter, welchen die Empfindungen bei verschiedenen Individuen, ja selbst bei einem und demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten annehmen; er hält sich vorzüglich an die scheinbaren Widersprüche der Sinne; er wirft dem Empirismus vor, dafs er nicht von dem Vergangenen auf das Künftige, und von den wahrgenommenen Thatsachen auf diejenigen schlie-

voraus setzt; dieser ist der *Zweifel eines durchdringenden Verstandes*, der sich die grofse Frage über die Beziehung der Wirkungen und Ursachen, über die Verknüpfung der Thatsachen vorleget, und kein Princip für ihre Entscheidung entdeckt.

Es ist interessant zu bemerken, wie *Sokrates* in dem Dialog des Plato, welcher *Theätet* überschrieben ist, den unter diesem Namen bezeichneten jungen Philosophen von der Definition, welche die Wissenschaft mit den Sinnen identificirt (*scientia sensus est*) auf die *Lehre* des *Protagoras* führet.

schliefsen kann, welche kein Object einer unmittelbaren Anschauung sind.

Der *Empirist* ziehet im Gegentheil keinen geringern Vortheil aus der Menge von verschiedenen und selbst entgegengesetzten Systemen, welche der Rationalist nach und nach auf die vorgeblich nothwendigen und ewigen Principe mit strenger Schlufsfolge aufgeführt hat. Die Ungereimtheit und Willkürlichkeit der aus dem Schoofse abstracter Grundsätze hervorgegangener Hypothesen bietet der Kritik einen unerschöpflichen Stoff dar. Der Empirist kann aufserdem den Rationalismus mit eben so viel Recht der *Trockenheit* beschuldigen, indem er ihm zeigt, dafs die *Identität allein keine Schlüsse rechtfertigen*, und dafs die *Identität* den Begriffen wohl eine andere *Gestalt*, aber keine *Erweiterung* geben kann.

Während diese grofsen Verhandlungen sich erheben, und aus Mangel eines von beiden Seiten anerkannten Schiedsrichters unaufhörlich scheinen, denken einige ruhige Zuschauer über die Veranlassung dieser Uneinigkeit nach. Einige folgern daraus, dafs die Wahrheit völlig relativ ist, dafs widersprechende Folgerungen mit derselben Strenge bewiesen, oder wenigstens beliebig andern durch Ueberredung mit demselben Erfolge annehmlich gemacht werden können. Begierig nehmen sie eine Hypothese an, welche die Philosophie den Leidenschaften, die Wahrheit dem Interesse des Augenblicks unterwirft. Man erkennet den *Gorgias*, *Polus*, die *Sophisten*, die alles beweisen können, was ihnen beliebt, und die Voraussetzung, *alles sey demonstrirbar*, geltend zu machen streben (4).

An-

4) Es würde interessant seyn, die Lehre der griechischen Sophisten mit der Lehre einiger deutschen Secten zu vergleichen. Bei einer solchen Zusammenstellung würde man einen neuen Beweis erhalten, dafs die Zurückkehr derselben

Andere ziehen im Gegentheil aus der vorausgesetzten Unvereinbarkeit der Sinne und der Vernunft eine strengere und ganz unerwartete Folge, diese nehmlich, *daſs man nichts beweisen könne*, daſs Sinne und Vernunft gleich ungewiſs, gleich unvermögend seyen, eine wahre Erkenntniſs zu Stande zu bringen.

Dies letzte ist die Sache des *Skepticismus;* er hat ein leichtes Spiel, wenn er von der gemeinschaftlichen Voraussetzung ausgehet. Er setzt dem *Empiristen* alles entgegen, wodurch die Veränderlichkeit der sinnlichen Eindrücke bewiesen wird; dem *Rationalisten* aber das Willkürliche und Widersprechende seiner Resultate. Alle Gegengründe sind ihm gegeben. Jeder Streit der Secten ist für ihn ein neuer Vortheil, und ein Punct, *der Beweis der Unzulänglichkeit jedes entgegengesetzten Systems*, gelingt ihm wenigstens vollkommen (5).

Dies ist die erste Gestalt, in welcher sich uns der *Skepticismus* darstellt. Seine Wirkungen sind anfänglich heilsam, in wie fern er eine kühne Beurtheilung der vorhandenen Systeme unternimmt, ihre Unvollkommenheiten an das Licht ziehet, und ihre Verbesserung vorbereitet. So beschleuniget *Pyrrho* den Verfall der Eleatischen Lehre, befördert aber das Emporkommen des Porticus, welcher der Wahrheit zum Tempel dienen sollte. *Montagne* erschütterte alle Lehrstühle, wo die Scholastik einen ruhigen Sitz hatte; aber *Baco* und *Gassendi* folgen auf ihm. *Bayle* kritisirte alle Systeme; aber seine negative Philosophie gab den Problemen den Ursprung, welche *Locke*, *Leibnitz* und *Condillac* gelöset haben. Indem der

ben Ursachen dieselben Wirkungen, in der Philosophie, wie in der Physik, herbeiführt.

5) Man kann bei dem *Sextus Empiricus* sehen, wie groſs die Aehnlichkeit zwischen den Gründen der Sophisten und der Pyrrhonier ist. *Adversus Mathematicos VII* und *VIII. Hypotypos. Pyrrhon. I.*

der Skepticismus bei seinem ersten Angriffe *Erfahrung* und *Vernunft* einander entgegen setzte, veranlaſste er endlich in guten Köpfen die Untersuchung, ob es nicht möglich seyn sollte, beide eifersüchtige Mächte, Vernunft und Erfahrung, mit einander zu versöhnen, oder wohl gar zu vereinigen.

Diese Idee, welche dem *Hippokrates* und *Sokrates* (6) zugleich angehört, öffnet den Philosophen eine neue Laufbahn, und ihre Nachfolger ergreifen, entwickeln und bestimmen sie fast einmüthig. Einige Bemerkungen gesellen sich hinzu, um zu dieser Unternehmung aufzumuntern. Man bemerkt, daſs der *Rationalismus* und *Empirismus*, so sehr sie auch einen absoluten Charakter affectiren, doch nie ihren ausschlieſsenden Grundsätzen getreu bleiben. Der erste nimmt, ohne daſs er es weiſs, oft Thatsachen in seine Schlüsse auf; der zweite verbindet, ohne es inne zu werden, auch zuweilen Thatsachen durch abstracte Begriffe. Man bemerkt auch noch, daſs gewisse Wissenschaften, wie die Astronomie und Physik, zugleich der Vervielfältigung der Beobachtungen, und dem Gebrauch des Raisonnements oder des Calculs ihre Entwickelung verdanken.

Aber wie wird diese *Verbindung* bewirkt? Welche Verrichtung wird man gegenseitig der Vernunft und den Sinnen anweisen, wenn man sie zu einem Zusammenwirken, zu einem gemeinschaftlichen Werke auffodert? Soll die Vernunft ihre ersten Materialien von den Sinnen erhalten, und sich allein das Recht vorbehalten, sie fruchtbar zu machen, sie zu erweitern? Sollen die Sinne von der Vernunft die Grundsätze borgen, welche jene leiten, und ihnen Zuverlässigkeit gewähren müssen?

Hier trennt man sich von neuem. „*Die Sinne*, sagen einige, *geben der Wahrheit ihre ersten Elemente; die Vernunft*

6) Man sehe den schon angeführten Platonischen Dialog *Theätet.*

nunft kommt dazu, vereiniget, verbindet, verwandelt sie, und bereitet ihre Anwendungen vor; so verlieren die sinnlichen Eindrücke die Gestalt des Empirismus, und nehmen den Charakter der Erfahrung an.

Hippokrates gründet diese Meinung, und rechtfertiget sie durch seine Entdeckungen. *Sokrates* tritt bei, obgleich nicht auf eine so ausdrückliche Weise. *Aristoteles* unterstützt sie durch seine Beispiele. Die *Stoiker* finden darin ein Mittel, ihre Lehre von den *begreiflichen Bildern* mit der hohen Meinung in Uebereinstimmung zu bringen, welche sie sich von den Vorrechten der Vernunft gebildet hatten. *Wilhelm Occam* vertheidiget sie fast ganz allein mitten in der Finsternifs des Mittelalters. Der grofse *Baco* erneuert und stellt sie in der ganzen Klarheit ihrer Grundsätze, in dem ganzen Reichthum ihrer Entwickelungen dar. *Gassendi* übernimmt ihre Vertheidigung. *Locke* macht sie durch eine neue Analyse des Verstandes geltend; die Wahrheiten der Existenz und die identischen werden in seinen Augen gewissermafsen gleichzeitig. Die englische Schule ahmt sie nach. *Condillac* (7) stellt in seiner Kunst zu raisonniren diese Lehre in ihrer regelmäfsigsten und bestimmtesten Form dar. *Dalembert* schöpft aus ihr den Geist seiner ganzen Lehre. *Thomasius* und *Tschirnhausen* nebst einem Theile der deutschen Schule nehmen sie mit einigen Einschränkungen an. Die Philosophie, aufgeklärt durch die Erfahrung in diesem Sinne, zeigt den Wissenschaften eine an Resultaten fruchtbare Bahn; die denkbaren Wissenschaften bestätigen die Auctorität der Philosophie durch das glänzende Zeugnifs ihrer Entdeckungen.

„*Die Vernunft*, sagen Andere, *mufs gleich anfänglich gewisse Grundsätze aufstellen, welche durch sich selbst gewifs*

7) Ich sage: in seiner *Kunst zu raisonniren*; denn wir haben gesehen, dafs er in seiner *Logik* alles auf identische Wahrheiten zu beziehen, und in seiner Abhandlung von den *Systemen* alle abstracten Grundsätze auszuschliefsen scheint.

wifs, nothwendig, absolut, allgemein sind, und allein unsern Erkenntnissen einen wahren Stützpunct gewähren können. Nur um diese unbeweglichen Säulen müssen sich die sinnlichen Wahrheiten nach und nach auf eine abgeleitete Weise anknüpfen. So erhalten sie von den Grundsätzen ihre Kraft und Gewifsheit, und geben diesen wiederum ihrerseits die Mittel zur Anwendung."

Diese Behauptung, auf welche schon *Anaxagoras* entfernter Weise führte, erhielt *Plato* zu ihrem Sprecher. *Plato* versagte den Wahrheiten der Erfahrung nicht allen Zugang; er wiefs ihnen aber eine untergeordnete, abhängige Stelle an. Obgleich die *Eleatischen Physiker* einigen Sinn für die Beobachtung mitbrachten, so fingen sie doch mit dem berühmten Grundsatz: *aus Nichts wird Nichts*, an, und gingen dann mit ihren Hypothesen den Erscheinungen der Natur entgegen. Hier tritt *Aristoteles* wieder auf mit den Regeln seiner Logik, mit den Definitionen der Wissenschaft, mit den Zurüstungen seiner Metaphysik, und scheint die Vortheile zu vergessen, welche er der Erfahrung verdankte, um seinen ganzen Beistand der Speculation zu weihen. Die Peripatetiker lassen sich von Aussprüchen bestimmen, von denen sie nicht den Geist, sondern nur den Buchstaben aufgefafst hatten. Die *Araber* und *Scholastiker* concentrirten sich noch mehr in der blinden Achtung für seine Axiome, für die abstracten Nomenclaturen, und glaubten im Besitz der Wissenschaft zu seyn, wenn sie nur Syllogismen hätten. *Petrarca* und *Melanchthon* dagegen umgeben die Philosophie mit reineren Begriffen und glücklichern Anwendungen. *Descartes* und *Leibnitz* befreien sie von allem Sclavischen, geben ihr einen neuen Charakter der Kühnheit und Neuheit, welcher die glänzendsten Hoffnungen an sie anzuknüpfen erlaubte; die mathematischen Wissenschaften scheinen für sie zu sprechen; vom Genie ersonnene, durch Beobachtungen zuweilen bestätigte Hypothesen umgeben sie mit grofsem Glanze. Wir sind erstaunt, dafs selbst *Hobbes* sich die specu-

culativen Methoden aneignet, und also mit Hypothesen oder abstracten Grundsätzen (8) anfängt, ob er sich gleich zu den entgegengesetzten Principen bekannt hatte. *Clarke* und *Berkeley* wiegen in England das Ansehen des Locke auf. Endlich trat *Kant* in Deutschland mit einem neuen Vereinigungsvorschlage zwischen den Sinnen und der Vernunft auf, nach welchem jene die Grenze der Erkenntnisse bestimmen, diese aber das Recht des Vorsitzes bei ihrer Bildung erhält.

Die Anhänger dieser Ansicht nennen sich *Freunde der Theorie* im Gegensatz der *Freunde der Erfahrung*, und beschuldigen diese, sie hegten nur einen versteckten Empirismus. Dagegen trifft sie auch wieder die Anklage, daſs sie durch ihre Grundsätze zu einem absoluten und fast unvermeidlichen *Rationalismus* hingezogen werden.

Diese beiden Parteien, welche entweder für die Erfahrung oder für die Theorie den Vorrang in Anspruch nehmen, trennen sich bei dieser Veranlassung über der Auflösung mehrerer mit der Hauptfrage in Verbindung stehenden Probleme.

Das erste Problem beziehet sich auf den *Ursprung der Ideen.*

So wie die *Empiristen* keine andere Ideen als *Empfindungen* annehmen, so unterscheiden die *Freunde der Erfahrung* die *sinnlichen Ideen* von den *abgeleiteten*, und lassen die letzten aus den ersten durch Mitwirkung gewisser Thätigkeiten des Geistes entstehen. Sie vergleichen die Seele, ehe sie sinnliche Eindrücke erhalten hat, mit einer unbeschriebenen Tafel, auf welche diese Eindrücke sich anfänglich einprägen. Die *Reflexion*, das Vermögen zu vergleichen und zu verbinden, gewinnt dann aus diesem ersten Fonds alle

8) Auf diesen Gründen erheben sich zum Beispiel seine politischen Systeme; vergeblich siehet man sich in denselben nach der Methode des Beobachters um, der sich von individuellen Thatsachen zu allgemeinen Sätzen erhebt.

alle abgeleiteten Wahrheiten. Wir treffen hier auch eine merkwürdige Uebereinstimmung zwischen *Aristoteles*, *Zeno*, *Epikur*, *Baco*, *Gassendi*, *Locke*, *Tschirnhausen* und *Dalembert*.

Die *Verfechter der Speculation* pflegen im Gegentheil anzunehmen, daſs gewisse Ideen *ursprünglich in uns selbst gelegt* sind, oder durch unsern Verstand ohne Mitwirkung der Sinne vollständig *hervorgebracht* werden, oder unsern Vermögen Kraft ihrer Natur *anhaften*. *Pythagoras* scheint das erste Beispiel dieser Hypothese gegeben zu haben, indem er gewisse *intellectuelle Zahlen*, die sich von den *scientifischen* unterscheiden, aufstellte. *Plato* machte diese Hypothese zur Grundlage seiner Philosophie. Die *Alexandriner* nahmen sie auf das Ansehen dieser beiden Philosophen an. *Cudworth* und *Descartes* erneuern sie. *Leibnitz* hält sie fest, aber schränkt sie ein; *Kant* stellt sie in neuen Ausdrücken dar, und modificirt sie durch neue Auslegungen.

Uebrigens stimmen alle in einem Punct überein; sie sind mit *Aristoteles* überzeugt, daſs alle unsere Erkenntnisse *mit der Erfahrung angefangen haben*, und daſs die sinnlichen Vorstellungen der *Zeitordnung* nach die ersten sind. Die Verfechter der Speculation setzen nur hinzu, daſs gewisse abstracte Ideen der *Rangordnung* nach allen andern vorgehen, ob sie gleich, man mag sie *angeborne*, oder *innere*, oder *formelle* nennen, nie anders als auf Veranlassung sinnlicher Eindrücke in dem innern Bewuſstseyn des Menschen zum Vorschein kommen.

Das zweite Problem betrifft die *Wahl der Methoden.*

Man unterscheidet im Allgemeinen zwei Arten von Methoden, welche eine entgegengesetzte Richtung befolgen. Einige — man nennt sie *a posteriori*, zuweilen auch *analytische* — gehen von wahrgenommenen Thatsachen aus, um zu allgemeinen Wahrheiten zu gelangen; steigen von den Wirkungen zu den Ursachen, von Erscheinungen zu den Erklärungen, von den Resultaten zu den Principen auf. Die an-

andern, welche man *a priori* oder *synthetische* nennt, fangen im Gegentheil mit Grundsätzen an, und endigen bei den Thatsachen; sie steigen von dem Allgemeinen zu dem Besondern herab; sie versetzen sich in den Schoofs der Ursachen, um daselbst das Vorhersehen der Wirkungen zu schöpfen.

Die *Freunde der Erfahrung* ziehen die Methoden der ersten Art vor; sie sammlen, vergleichen, classificiren, verallgemeinern individuelle Fälle; die durch sie geleitete Wissenschaft zeigt sich anfänglich schwach und furchtsam; durch lange und vielfache Bemühungen schreitet sie wachsend jeden Tag fort; alle ihre Fortschritte sind nur allmälig. Dieses ist die Methode, welche *Hippokrates*, *Aristoteles* und *Baco* befolgte.

Die *Freunde der Theorie* erklären sich für die zweite Art von Methoden. Sie legen einige einfache Principe zum Grunde, und führen darauf ein grofses System auf. Die Wissenschaft entsteht unter ihren Händen gleichsam von selbst mit einem einzigen Wurfe. Dieses war die Methode der *Eleaten*, des *Plato*, *Descartes* und *Leibnitz*.

Die ersten beobachten, *wie die Dinge sind;* sie gehen aus der Sphäre der Wirklichkeit über in die der Möglichkeit. Die Zweiten forschen nach, *wie die Dinge seyn müssen*, und finden in der Möglichkeit die Wurzel der Wirklichkeit.

Das *dritte Problem* hat die Feststellung eines *Kriteriums der Wahrheit* zum Gegenstande.

Der Mensch entdeckt Wahrheiten; er wird aber auch von Täuschungen hingerissen. Wenn sich die falschen Meinungen immer als solche zeigten, so würde es nie Irrthümer geben. Da die Meinungen zuweilen eine gleiche Herrschaft über uns auszuüben scheinen, und gleichwohl nicht immer ein gleiches Recht haben, unsere Ueberzeugung zu bestimmen: so mufs man eine einsichtsvolle Wahl treffen; dazu gehört aber eine sichere Regel, ein Prüfungsmittel, eine Aucto-

torität, welche die richtigen Meinungen gegen den Zweifel in Schutz nimmt, und den Freund der Wahrheit gegen die Täuschungen des Irrthums verwahret.

Die *Freunde der Erfahrung* suchen dieses *Kriterium* zuweilen in dem *sinnlichen Eindrucke* selbst, zuweilen in der *Uebereinstimmung der sinnlichen Eindrücke untereinander*, zuweilen in der *Uebereinstimmung derselben mit der Vernunft*, zuweilen endlich, in dem *innern Gefühle*, in dem *Gemeinsinne*.

Die *Anhänger der Speculation* suchen das *Kriterium* entweder in der *Identität*, oder in dem *Grundsatze des Widerspruchs*, was auf eins hinauskommt; oder in der *Evidenz*, oder in den *allgemeinen Regeln der Logik*, oder in *einer aus der übernatürlichen Welt entlehnten Gewährleistung* (9).

Bei Aufstellung dieser Verschiedenheit der Meinungen in Beziehung auf beide philosophische Parteien müssen wir bemerken, daſs diese Abweichung nicht immer strenge und durchgängig beobachtet wird. Man müſste in der That voraussetzen, daſs die Philosophen immer consequent sind, und daſs sie, wenn sie eine Lehre annehmen, auch unveränderlich an allen daraus abgeleiteten Folgesätzen festhalten. Dieses ist aber nicht allezeit der Fall.

Wir haben gesehen, wie selbst *Aristoteles*, nach Bestreitung der angebornen Ideen den *Grundsatz des Widerspruchs* als *Kriterium* annahm, und die synthetischen Methoden empfahl; die *Scholastiker* die Wichtigkeit derselben noch vergröſsern, während sie der Hypothese von der *unbeschriebenen Tafel* treu bleiben; wie der berühmte Satz: *nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu*, von sehr vielen Denkern, als einigen *Stoikern*, *Epikuräern*, *Campanella*, *Hobbes* u.

9) *Gassendi* giebt in seiner Einleitung zur Logik eine vergleichende Tabelle aller verschiedenen *Kriteriums* auf, welche die Philosophen für die Wahrheit aufgestellt haben.

u. s. w., welche diesen Widerspruch nicht wahrnahmen, ihren speculativen Systemen zur Seite gesetzt wurde. Die *beobachtenden Philosophen* nehmen gröſstentheils die Aristotelische Logik, oder doch wenigstens irgend eine andere Logik der Ideen als Regel für die Kunst zu denken an, ohne das Bedürfniſs einer für ihre Lehre noch weit wichtigeren Logik, einer *Logik der Thatsachen*, zu ahnden; wie *Condillac*, der sich zuweilen zu dem Empirismus hinneigt, anderswo die speculativen Theorieen rechtfertiget, indem er sie ganz auf das Princip der Identität zurück führt (10).

Endlich stellt sich noch ein *Problem* dar, welches noch weit gröſser als die vorhergehenden, und mit dem Wesen der ganzen Philosophie, oder um es richtiger zu sagen, mit ihrer ersten Grundbedingung auf das innigste verwebt ist; welches alles, was man bisher für entschieden hielt, von neuen in Frage nimmt, und schon in der bloſsen Aufstellung furchtbar für den menschlichen Verstand ist.

Denn es hat die Frage zum Gegenstande: *Welche Befugniſs hat der menschliche Verstand über die Dinge zu urtheilen? Welcher Grad der Realität ist mit der Wissenschaft verknüpft? Wie weit erstreckt sich die Gültigkeit der Wahrheiten, deren wir uns rühmen? Haben sie selbst einige reale Gültigkeit, und wie können wir uns derselben versichern?* Bei Erscheinung dieses Problems scheint sich auf einmal ein Abgrund zwischen zwei Regionen, die uns anfänglich ohne Unterbrechung zusammen zu hängen schienen, zwischen der *realen Welt* und der *Welt der Gedanken* zu eröffnen. Dort befinden sich die Dinge mit ihren eigenthümlichen Eigenschaften; es ist das Gebiet der Wirklichkeit. Hier befinden sich unsere Ideen, bloſse Modificationen des Verstandes; es ist das Gebiet der Möglichkeit.

Ist es uns erlaubt, diese Kluft zu überspringen? Und wie

10) Man sehe 1 B. S. 249. 250.

wie überspringen wir sie? Wie schliefsen wir von den Eigenschaften unserer Ideen auf die Existenz der Dinge? Oder haben vielleicht die Urtheile der Menschen kein anderes Object als ihre Ideen?

Hier erscheint der *Skepticismus* von neuem. Er sagt uns: „Ihr nennet *Wahrheit* die *Uebereinstimmung einer Idee mit ihrem Objecte*, und Eure ganze Logik beschäftiget sich nur mit den Regeln der Uebereinstimmung der Ideen unter einander. Ihr nennt Eure *Ideen*, *Vorstellungen*, *Bilder*, und Ihr habt kein Gesetz, um ihre Aehnlichkeit mit diesem angeblichen Vorbilde zu bestimmen! Ihr machet Gebrauch von Euren Vermögen, und Ihr habt noch nicht festgesetzt, *wie weit ihr rechtmäfsiges Gebiet geht*, *welches die nothwendigen Grenzen ihrer Anwendung sind*."

Er wendet sich zu jeder philosophischen Partei nach einander, und richtet auf sie denselben Zweifel. „Ihr, die Ihr Euch den Sinnen anvertrauet, sagt er, zeiget mir, was Euch die Empfindung vorstellt; zeiget mir den Rechtsgrund, welcher den repräsentativen Charakter in derselben rechtfertiget. Ihr, die Ihr Euch auf die Vernunft verlafst, beweiset mir, wie ihr aus einer blofsen Vergleichung zweier Ideen, die doch noch keine realen Dinge sind, die reale Existenz irgend eines Dinges ableiten könnt."

Der *Skepticismus* hat, wie nicht zu läugnen ist, bei diesem Angriff grofse Vortheile auf seiner Seite. Denn er gründet sich auf negative Beweise; er bringt eine schwierige Frage auf die Bahn, und so lange diese nicht beantwortet ist, schiebt er mit vollem Recht alles Fürwahrhalten auf. Er gehet von einem Unterschiede, welchen alle Philosophen eingestehen, von dem Unterschiede zwischen den *Ideen* und ihren *Objecten*, zwischen der *Realität* und den *Erscheinungen* aus; er verlangt, um diese beiden Glieder zu vereinigen, einen Ring, ein Mittelglied, mit welchem sich zu versehen die ersten Denker gar nicht bedacht gewesen sind.

Auf jeden Fall kann der *Skepticismus*, als eine vorbe-

rei-

reitende Prüfung betrachtet, in dieser Hinsicht noch nützlich werden. Denn er macht eine bis jetzt vernachlässigte und sehr wichtige Untersuchung nothwendig; er führet uns auf eine Frage, welche in dem System unserer Erkenntnisse gewiſs die tiefste ist; er nöthiget uns, neben der Realität der Erkenntnisse ihren Umfang, und neben ihrem Umfang ihre Grenzen zu untersuchen; er führt uns also darauf, daſs wir das Gebiet der Wahrheit bestimmen, und einer groſsen Anzahl von Irrthümern vorbeugen, welche aus unüberlegten Voraussetzungen entstehen würden.

Dogmatismus nennen wir überhaupt jedes *System von Behauptungen, welches die natürliche Grenze unserer Vermögen überschreitet.*

Die Verirrungen desselben entspringen daraus, daſs man entweder diese Grenze unrichtig bestimmt, oder selbst diese Grenzlinie zu ziehen vernachlässiget.

Der *Dogmatismus* muſs also die erste Klippe der Philosophie seyn. Denn es ist natürlich, daſs der Mensch schon seine Kräfte zu gebrauchen anfängt, ehe er noch ihren Umfang ausgemessen hat. Welche Kunst wurde nicht lange Zeit ausgeübt, bevor sie ihre Regeln hatte? Muſste nicht die Kunst zu denken dasselbe Schicksal haben? Man fängt mit Behauptungen an; man geräth bald auf Irrthümer; man erkennt darauf, daſs man sich getäuscht habe; dann kommt der Zweifel, der uns lehrt, behutsamer in den Behauptungen zu seyn.

Dieses erinnert uns an die *Akatalepsie* der mittlern und neuern *Akademiker*, und ihren Streit mit den *Stoikern*. „Es läſst sich nicht streitig machen, sagten die beiden neuen Akademieen, daſs wir gewisse sinnliche Eindrücke erhalten; allein man kann sich nicht mit Gewiſsheit überzeugen, daſs sie gewissen äuſsern Vorbildern ähnlich sind, und daſs dieser Eindruck z. B. mehr diesem Objecte als einem andern zukomme." (11)

So

11) Die Lehre der *Akademiker* über die *Akatalepsie*, und ihre

So fand sich die Philosophie genöthiget, sich gewissermaſsen in den Augen der Menschen zu legitimiren, die Realität, derer unsere Erkenntnisse fähig sind, und die Grenzen zu bestimmen, in welchen sie eingeschlossen sind.

Hieraus entspringt eine neue Trennung unter den Philosophen, je nachdem sie dieser *Realität* einen gröſsern oder kleinern Umfang zugestanden haben. Einige nehmen nur eine *Realität* für die *Objecte unserer äuſseren Empfindungen* an. Man nennt sie *Materialisten.* Solcher Materialisten finde ich nur sehr wenige in der Geschichte.

Beinahe alle Philosophen stehen den Objecten der innern und äuſsern Empfindungen, das heiſst dem *Ich* und den *Körpern* eine *gleiche Realität* zu.

Andere, ob sie gleich den menschlichen Verstand auf äuſsere Empfindungen und ganz leidende Modificationen einschränken, halten sich doch nicht für berechtiget, diesen Empfindungen irgend eine Realität beizulegen, oder sie als treue und zuverlässige Bilder irgend eines äuſsern Objects zu betrachten. Es ist ein Gemisch von *Materialismus* und *Idealismus*,* welchen wir schon bei dem *Aristipp* und den *Cyrenaikern*, ferner bei *Protagoras*, *Melissus*, *Epikurus*, *Hobbes* und *Helvetius* finden (*).

An-

ihre über diesen Punct mit den Stoikern geführten Streitigkeiten, sind einer der am fleiſsigsten bearbeiteten Theile der Geschichte der Philosophie in der Encyklopädie. Derselbe Gegenstand ist auf eine noch viel raschere, und nach meinem Dafürhalten viel lichtvollere Art in einer Abhandlung von *Garve* behandelt worden, welche den Titel führt: *de nonnullis quae pertinent ad logicam probabilium* 1766. S. 25 f.

*) Der Verfasser hat hier Denker in eine Classe geworfen, von denen dasjenige, was er ohne Unterschied von allen behauptet, gar nicht gilt. *Protagoras*, *Epikur* und *Hobbes* leugnen keinesweges die Realität der Empfindungen, wie *Melissus* und *Aristipp*. Die Verwirrung entsteht daher, daſs

Andere erkannten im Gegentheil an unsern *Empfindungen* und *Ideen* nichts als das *Product unserer innern Thätigkeit* (*); es existirt also für sie nichts als Geister. Alle *Realität* beschränkt sich nach ihnen auf die *intellectuelle Welt*. *Pythagoras*, *Plato*, *Plotin*, bei den Alten, hatten diese Lehre nur erst angedeutet, welche *Berkeley* und *Hume* bei den neuern auf eine glänzende Weise entwickelt haben. Hierin besteht der wahre *Idealismus*.

Einige verstatten, auf die Erfahrung oder die Vernunft die Demonstration von der Existenz einer über die Sphäre der Sinne hinaus liegenden Reihe von Dingen zu gründen. In dieser Meinung vereiniget sich beinahe die Gesammtheit der Alten und Neuen. Eine kleine Anzahl versagt dem menschlichen Geiste dieses Vorrecht. Einige gehen so weit, dafs sie sich durchaus in das *Ich* einschliefsen; dieses ist der *reine Idealismus* einiger Secten in Deutschland.

Nachdem Einige unsere Ideen aller unmittelbaren Beziehung auf äufsere Objecte beraubt haben, geben sie uns doch vermittelst gewisser langer Schlufsreihen gewisse äufsere Realitäten wieder. Dieses ist der *gemäfsigte Idealismus* des Des-

dafs er zwei Untersuchungen nicht unterscheidet, welche nicht mit einander zu verwechseln sind. Die eine betrifft die *Realität der Vorstellungen*; die zweite aber die *Beschaffenheit der Objecte der Vorstellungen*. Aus der letzten entsteht der Materialismus, welcher behauptet, alle reale Objecte sind materielle Substanzen, welcher sich über die Realität der Vorstellungen noch immer auf mehr als eine Weise erklären kann. Man erkennt die Existenz und das Wesen der Objecte entweder durch sinnliche Vorstellungen — *Sensualismus* — oder durch Begriffe — *Rationalismus*. Für beide Dogmen kann sich der Materialist erklären.

*) Was wir in der vorigen Anmerkung erinnerten, gilt auch hier.

Descartes, *Leibnitz* und *Kant*; sie sehen nicht die Cörper, sie beweisen sie.

Man siehet wieder andere, welche das *Ich* nicht als ein *reales und unmittelbares Object des Denkens* annehmen wollen. Es ist in ihren Augen nur eine Erscheinung. Sie setzen sich in einem abstracten von aller Existenz unabhängigen Axiome fest, und wollen demselben selbst die Existenz unterwerfen. Man könnte sie *Idealisten* nennen; denn die absolute Identität bezeichnet für sie die Sphäre der menschlichen Erkenntnisse. Einige *Eleaten*, *Jordan Bruno*, *Spinoza* und *einige Schüler Kants* geben uns ein Beispiel von dieser sonderbaren Vorstellungsart.

Der *absolute Skepticismus* beschliefst endlich diese Stufenfolge. Ein solcher Skepticismus zernichtet auf immer alle mögliche Beziehung zwischen den Ideen und ihren Objecten, zwischen den Ideen und der Existenz des *Ichs*; ja er gehet gar so weit, dafs er die Beziehungen der Ideen unter einander schwächt; er zerstöhret alle Hoffnung, je die Wahrheit zu erreichen. Daher die tiefe Unempfindlichkeit, in welcher, wie uns *Pyrrho* weifs machen will, die Weisheit bestehen soll.

Der Zeitpunct, wo die Philosophie ihren wahren und ihrer würdigen Charakter annimmt, ist also derjenige, wo sie anfängt, die Meinungen zu prüfen, welche sie gewissermafsen auf gut Glück aufgegriffen hat, und nicht allein untersucht, welchen Grad von Gültigkeit jede dieser Meinungen besitzt, sondern auch welches das allgemeine Princip ist, welches sie gültig machen kann; wo sie die Wahrheit von dem Irrthume unterscheidet; verbessert ohne niederzureifsen; wo sie den Dogmatismus durch einen aufgeklärten Zweifel, und den Skepticismus durch eine aufgeklärte Ueberzeugung verdrängt; wo sie endlich den wahren Begriff der Wissenschaft bestimmt.

Schon sehen wir einige Versuche der Art bei *Pythagoras* und *Anaxagoras*. Vor allen aber bezeichnet *Sokrates* mit

mit seinem verehrten Namen diese merkwürdige Epoche für immer. Er unterrichtete die Menschen durch Fragen. Er zwang sie ihre Meinungen auf ihre letzten Bestandtheile zurück zu führen. Er setzte seine *fruchtbare Unwissenheit* dem *dürren Dünkel* der *Sophisten* entgegen. Ich sage seine fruchtbare Unwissenheit; denn man würde diese berühmte Maxime dieses grofsen Meisters schlecht verstanden haben, wenn man nicht wüfste, dafs sie nichts anders war, als die bewunderungswürdige Kunst, jede willkürliche Behauptung in ihrem Ursprunge durch ein heilsames Mifstrauen zu hemmen; den menschlichen Geist, der sich in den leeren Raum der Speculationen verloren hatte, zu sich selbst zurück zu führen, und ihn durch das Studium seiner selbst auf den Weg zu allen nützlichen Wahrheiten zu bringen.

Sokrates unterschied die *Vorstellung* von ihrem *Objecte*, wie die Wirkung von ihrer Ursache; denn die Empfindung läfst den menschlichen Verstand in einem leidenden Zustande, und scheint daher offenbar die Thätigkeit einer äufsern Ursache voraus zu setzen. Wenn man dem Dialoge, in welchem Plato den Sokrates mit dem Theätet sich unterreden läfst, trauen darf, so räumte er der Empfindung eben keine ausgedehnte Realität ein, erkannte in derselben nicht einmal eine bestimmte Aehnlichkeit mit ihrem Objecte, und bahnte auf die Art der *Akatalepsie* des *Arcesilaus* und *Karneades* den Weg.

Plato selbst behauptete noch steifer das *Unvermögen* der *Empfindung*, uns über die realen und absoluten Merkmale der Objecte zu belohnen. Die ganze Welt würde vor ihm verschwunden seyn, wenn er sie nicht durch einen andern Weg wieder gefunden hätte, der ihm weit sicherer schien, weit erhabener scheinen mufste. Er fand sie nehmlich wieder durch die ewigen Ideen, welche in dem Schoofse der ewigen Realität, des Wesens der Wesen ruhen, und den ewigen Stempel alles Daseyns in sich verschliefsen.

Protagoras betrachtet die Empfindung als Etwas, das

durch das doppelte Zusammenwirken der aufser uns befindlichen Objecte, und der uns angehörenden Werkzeuge oder Organe hervorgebracht wird (12).

Heraklit scheint die Empfindung mit ihrem Objecte vollkommen identisch zu machen. Daher kommt seine Meinung von der unaufhörlichen Veränderlichkeit der Dinge: *cuncta fluere instar fluvii. Xenophanes* und *Zeno* von *Elea* leiten die Existenz aus einer abstracten Nothwendigkeit ab. *Melissus* entwickelte *Parmenides* Meinung, dafs die Sinne nichts als Erscheinungen (*) darstellen, und die Vernunft allein die Realität erkenne; er suchet die Realität und ihre Merkmale durch abstracte Gründe zu beweisen (13).

Demokrit führet hier eine sinnreiche Unterscheidung ein. Das *Gefühl* ist die einzige Empfindung, welche uns die *realen Eigenschaften der Objecte offenbaret.* Indem diese Schule alles auf die Grundideen der Gestalt und Bewegung zurück führte, stellte sie die *Corpuscularphilosophie* auf, welche *Aristoteles* so deutlich dargestellt und so lebhaft bestritten hat (14).

Aristoteles selbst betrat den Mittelweg zwischen diesen verschiedenen Meinungen. Er gestand dem Gefühle den Vorzug zu, liefs aber auch den andern Empfindungen eine gewisse Realität. Er betrachtet sie nicht allein als Wirkungen, sondern auch noch als Bilder und Copieen der Objecte; jeder Empfindung entspringt daher eine *reale Beschaffenheit oder Form.* Die lächerliche Meinung, welche man ihm oft aufgebürdet hat, die Empfindungen wären in den Objecten befind-

12) *Aristoteles Metaphysik IV. c. 5.*

*) Schein sollte es heifsen.

13) Ein Wortspiel mit den Ausdrücken *Nichts* und *Realität* gründet sein ganzes Raisonnement. Man sehe die Fragmente des *Melissus*, welche uns *Simplicius* in seinem Commentar über Aristoteles Physik erhalten hat.

14) *Aristoteles de sensu et sensibili c. 4.*

findlich, fällt ihm nicht ein. *Die vorüberschwindende Farbe*, sagt er, *ist in uns; in den Objecten ruhet nur die beharrliche Kraft*, *welche sie hervorbringt* (15).

Epikur bemerkte, dafs zwischen den Objecten in einer gewissen Entfernung und den Organen, auf welche jene wirken müssen, gewisse *Mitteldinge* befindlich sind, welche auf den Charakter der Empfindungen Einflufs haben müssen. Er ersann die *Hypothese* von den *flatternden Bildern*, welche sich von den Objecten absondern, und sich in dem Sitze unserer Empfindungen festsetzen.

Zeno gründete die Lehre der Stoiker auf die berühmte Definition von dem *Begreiflichen*. Die begreifliche Vorstellung vereiniget nach ihm drei Merkmale: *sie entspringt aus dem Objecte als ihrer Ursache; sie stellt die Eigenschaften desselben treu dar*, *und trägt ein solch sicheres Gepräge an sich*, *dafs sie dasselbe mit irgend einem andern zu verwechseln nicht gestattet* (16). *Kleanth*, welcher eine Vergleichung des Zeno für eine wahre Definition nahm, sagte, das *Object drückt sich vollständig in dem Verstande ab*, wie das Petschaft in dem Wachse. *Chrysipp* verbesserte dieses Misverständnifs. Die Stoiker, welche auf ihn folgten, machten nach und nach die Erklärung von dem *Begreiflichen* vollkommner.

Die *neue Akademie* und *Karneades* an ihrer Spitze, nahm der Empfindung ihren Anspruch auf unmittelbare Vorstellung des Objects. Sie gestattet hingegen, dafs man aus der Uebereinstimmung der Empfindungen unter einander, und aus der Beobachtung gewisser Umstände eine gröfsere oder kleinere *Wahrscheinlichkeit* von der Existenz eines Objects, welches dem Bilde entspricht, herleite.

Die *Alexandrinische Schule* und alle darauf folgenden my-

15) *Ebendas. c. 3. 4. 7.*

16) *Cicero Academic. Quaest. IV. c. 18. Sextus Empiricus advers. Logic. 1. §. 248.*

mystischen Secten vernachlässigen diese Untersuchungen. Für sie sind sie unnütz. Darf der Verstand, der durch Exstasen aufgeklärt, zu dem Anschauen der ewigen Principe der Dinge zugelassen worden, wohl noch sich zu den Merkmalen der Empfindung herablassen, um die Realität zu gründen?

Die *Scholastiker* erneuern die Lehre des Aristoteles und verkennen sie; sie vergessen den Unterschied, welchen Aristoteles zwischen der Empfindung und ihrem Objecte, wie zwischen Wirkung und Ursache festgesetzt hatte. Jede Art von sinnlichen Eigenschaften personificiren sie, und machen eben so viele unterschiedene *Quidditäten* daraus. Die *substantialen Formen* leben wieder mit übertriebener Einbildung von ihrem Werthe auf. Man sucht die *Realität* in dem *Wesen*, und das *Seyn* in den *Definitionen*.

Auch *Plato's* und *Zeno's* Meinungen werden in dem Streite zwischen den *Realisten* und *Nominalisten* wieder erneuert. Während man auf der einen Seite den allgemeinen Begriffen eine metaphysische Realität und Unabhängigkeit einräumt, schränkt man sie auf der andern auf ihre Existenz in dem Verstande oder in der Sprache ein.

Occam, *Dailly* geben den Sinnen eine unmittelbare Wahrheit wieder, welche durch die mit ihrem Zeugnisse unzertrennlich verbundene, unwiderstehliche Ueberzeugung gerechtfertiget wird. *Campanella* hält sich an das Gefühl unserer eignen Existenz.

Baco bringt für die neueren Zeiten die grosse Revolution, welche *Sokrates* für die Philosophie des Alterthums entschieden hatte, von neuem zu Stande. Er verlangt, der Verstand soll seine Kräfte, ehe er sie gebraucht, sorgfältig ausmessen. Er strebt, die Wissenschaft auf das Gebiet der wirklichen Dinge zurück zu führen. Ob er ihr gleich indessen Thatsachen zu ihren Materialien giebt, so scheint er doch einige Verlegenheit zu empfinden, wenn es darauf

ankommt, die Realität der sinnlichen Vorstellungen zu beweisen (17).

Gassendi nimmt diese Realität auf den Glauben einer unwiderstehlichen Ueberzeugung an. *Locke* schränkt sie auf die *einfachen Ideen* ein, welche, weil sie nicht das Product einer innern Zusammensetzung sind, ihm folglich als die Wirkung von Objecten, die von uns abhängig sind, nothwendig erscheinen. *Hobbes*, *Dalembert*, *Helvetius* und *Condillac* fühlen das ganze Gewicht der Schwierigkeit in Beziehung auf die Realität der sinnlichen Objecte, drücken sie mit Bestimmtheit aus, begnügen sich aber mit mehr oder weniger glücklichen Versuchen zu ihrer Auflösung. *Pascal* vertrauet dem *gemeinen Menschenverstande* das Recht an, uns von den Grundfactis unmittelbar zu belehren. *Reid* entwickelt diese Idee und vereinfacht die Frage, indem er die Hypothese von innern Bildern, von geistigen Erscheinungen, deren Charakter gerechtfertiget werden mufste, entfernte. *Tschirnhausen* stellt sie in der einfachsten Gestalt dar, indem er sich blos an das Factum des *Bewufstseyns* hält.

Descartes war der Erste unter den Neuern, welcher über die gemeine Täuschung nachdachte, nach welcher man die Empfindungen als eben so viele in den Objecten beharrende Eigenschaften ansiehet. Welche Einsicht gewähren die Sinne über die Realität? Durch sich selbst keine. Aber *Descartes* erhebt sich durch eine metaphysische Deduction zu der *Existenz Gottes*, zu seiner Wahrhaftigkeit, und findet in derselben die Gewährleistung für das Zeugnifs der Sinne. *Malebranche* vollendet die Zerstöhrung des von Descartes enthüllten Irrthums; er glaubte jene Gewährleistung noch gewisser zu machen, wenn er ankündigte, *dafs wir alle Dinge in Gott sehen.*

Leibnitz gestehet den abstracten und metaphysischen Wahr-

17) *Baco Novum Organum p.* 32.

Wahrheiten eine *Gültigkeit* zu, welche sich bis auf die Existenz erstrecken kann. Diese Gültigkeit erhalten sie durch das *Princip des zureichenden Grundes.* So tritt die Hypothese von der *vorherbestimmten Harmonie* hervor, welche der Empfindung auf eine unerwartete Weise ihren repräsentativen Charakter wieder giebt. –

Kant unterscheidet in der Empfindung die *Materie* und die *Form.* Die *Form* hängt unsern Vermögen an. Die *Materie*, welche in die Form eingehet, ist nichts als eine Erscheinung. Was hat sie denn also für Realität? Die Existenz der äufsern Ursachen, welche diese Erscheinungen hervorbringen, doch ohne ihnen ähnlich zu seyn — eine Existenz, welche Kant durch abstracte Gründe zu beweisen sucht. Aber ein Theil seiner Schule giebt sie bald wieder auf, um eine bequemere Partei zu ergreifen, *das Daseyn selbst nach Belieben zu schaffen.*

Es ist leicht zu bemerken, dafs die gleichzeitige oder auf einander folgende Existenz dieser Systeme keinesweges dem Zufall überlassen ist. Man bemerkt bei den gleichzeitigen Systemen entweder den Anstofs der Rivalität oder die Annäherung der Nachahmung. Die auf einander folgenden Systeme zeigen uns entweder den regelmäfsigen Fortschritt der Vervollkommnung oder die zurückgehende Bewegung von einem Extreme zu dem andern entgegengesetzten. Ferner enthält eine grofse Anzahl von Lehrsystemen in sich selbst die Gründe seiner wechselnden Schicksale. Hat der menschliche Geist einmal einen gewissen Anstofs erhalten, so ist er bestimmt, einen gewissen Kreis zu durchlaufen. Daher kommt es, dafs jedes System dem Beobachter durch eine dem Urheber oft selbst unbekannte Tendenz gegen ein anderes System sich zu neigen scheint.

Daher kommt z. B. die Verwandtschaft, welche der *Materialismus* mit dem *Empirismus*, der *Idealismus* mit dem *Skepticismus*, der *Dogmatismus* mit der *Speculation* unterhält; — eine Verwandtschaft, welche die Annähe-

run-

rungen, deren Zeugen wir waren, für uns sehr merklich macht.

Alle äuſsersten einander entgegengesetzten Systeme streben dahin, sich zuletzt in den Zweifel aufzulösen; der wohlverstandene Zweifel sucht sich in ein kluges, mittleres, auf Erfahrung gegründetes und durch Erfahrung eingeschränktes System zu verwandeln. Es ist bemerkungswerth, daſs die über die Verhältnisse der Sinne verbreitete Ungewiſsheit, welche eine Folge des Wechsels oder des scheinbaren Widerspruchs ihrer Aussagen ist, die vornehmste Veranlassung der Veränderungen in dem Gange der philosophischen Ideen wird.

Die ersten Denker traten in die Fuſstapfen des gemeinen Mannes, und trugen die Empfindungen in die Objecte über; diese Täuschung erhielt ihre Sicherheit; sie verlieſsen sich auf eine Art von blindem *Empirismus*, der zuweilen durch einen willkürlichen Dogmatismus erkläret wurde. So führten die *Jonier* in Frieden das Gebäude ihrer *Kosmophysik* auf. *Anaxagoras* erschien; er machte als Beobachter Gebrauch von den Sinnen. Bald zeigte ihm die Beobachtung selbst die Unzuverlässigkeit dieser ersten Zeugen; er rufte die Vernunft herbei; die Vernunft gab ihm eine Antwort, doch nach Art der Orakel, daſs sie ihm Zutrauen gebot, ohne die Bestimmungsgründe desselben befriedigend zu erklären. Indessen war das Lärmgeschrei einmal erhoben; *Xenophanes* schien sich anfänglich wenig daraus zu machen, und begnügte sich, aus der Veränderlichkeit der sinnlichen Eindrücke auf die reale Veränderlichkeit der Dinge zu schliessen, alle Objecte schienen ihm flüchtig, wie die Wassermenge eines Flusses (*). *Heraklit* und *Zeno von Elea* fanden durch eine solche Voraussetzung die Wissenschaft entstellt, und

*) Die Rollen dieser Männer sind hier verwechselt. Man setze an Xenophanes Stelle Heraklit, und gebe Xenophanes nebst Parmenides dem Zeno zum Gesellschafter, so wird sich diese Rolle behaupten können.

und schlossen im Gegentheil von der nothwendigen Bestimmtheit der Dinge auf die vollständige Ungewifsheit der Sinne. *Plato* nimmt seine Zuflucht zu dem Schoofse der ewigen und göttlichen Ideen. *Aristoteles* bemühet sich ein Mittel zur Vereinigung dieser Parteien zu finden. *Aristipp* und *Protagoras* lassen den Sinnen ihre Wahrhaftigkeit, doch mit Einschränkung; sie nehmen nur eine bedingte und zufällige Wahrheit an. Aber *Epikur* befreiet die Sinne von dem Irrthum, indem er behauptet, dafs sie nicht urtheilen.

Die *mittlere Akademie* zerbricht die kühne Brücke, welche die Sinne zur Wahrheit führete. Die neuere Akademie sucht sie vermittelst der Wahrscheinlichkeit wieder aufzubauen. Dieses Mittel schien aber den Stiftern der Stoa allzuschwankend; sie wollen ihr Object unmittelbar durch Anschauung erfassen, und in der Empfindung selbst die Merkmale ihrer Gewifsheit finden. Die *Sophisten* suchen aus dieser Uneinigkeit Vortheile zu ziehen, um die Philosophie ihrem Interesse zu unterwerfen. Die Skeptiker lächeln bei dem Anblick aller dieser Debatten. Die Scholastiker glaubten ein Gegenmittel dagegen zu finden, wenn sie über die *Sachheiten* raisonnirten. Allein mit der Herstellung der Philosophie kamen auch jene bald wieder zum Vorschein.

Die ersten Verbesserer überliefsen sich einer ungestümmen Einbildungskraft, erneuerten den Platonismus und übertrieben ihn. *Baco* setzt die Vernunft dem Empirismus, die Erfahrung den Systemen entgegen. *Descartes* erweiterte den Abgrund des Zweifels; er bedarf nichts geringeres, als die göttliche Kraft, um den Sinnen einiges Zutrauen wieder zu geben. *Berkeley* verschanzt sich in den intelligibelen Welten; *Hobbes* in einer Wissenschaft, die nur auf Worten beruhet. *Hume* bleibt bei isolirten Vorstellungen stehen; *Helvetius* bei den Organen, die sie erregen. *Reid* gründet die Wahrheit auf einen *Instinct* der Vernunft; *Leibnitz* auf Grundsätzen, deren Nothwendigkeit die Vernunft erkennt; *Kant* auf *synthetischen Grundsätzen a priori.* Das Bedürfnifs

nifs, die Veränderlichkeit der Sinne zu erklären, bestimmt fast alle diese verschiedenen Versuche, und treibt die ungedultigen Geister zu entgegengesetzten Hypothesen.

Eine in ihren Grundsätzen einfache, in ihren Behauptungen bescheidne, in ihren Resultaten positive Lehre zeigt sich indessen mitten unter diesen wiederkehrenden Bewegungen; sie befestiget und behauptet sich in ihrer bestimmten consequenten Haltung, bietet ihre Vermittelung allen Secten dar, benutzt alle nützliche Ideen, und schliefst an sich die besten Köpfe an. Dieses ist die *Philosophie der Erfahrung*.

Sie verbessert die Uebereilungen des Dogmatismus durch einen klugen Skepticismus; sie weist den absoluten Skepticismus ab durch das Ansehen der Thatsachen; sie befreiet den menschlichen Verstand von den Ketten des Empirismus, giebt ihm durch Schlüsse und Methoden das Mittel wieder in die Hände, Kenntnisse zu verallgemeinern, die engen Grenzen der leidenden Eindrücke voraus zu sehen, und sie zu überschreiten. Sie führet den Rationalismus aus den luftigen Räumen, wohin er sich verirrt hatte, zu den bestimmten Datis der Beobachtung zurück. Dem Idealismus und Materialismus bietet sie einen gütlichen Vergleich an, der sich auf die doppelte Erfahrung der äufsern Sinne und des innern Sinnes gründet; der Unbeständigkeit der Sinne hilft sie durch methodische Vergleichungen ab, welche uns die allgemeinen Gesetze der Natur entdecken. Durch eine ihrer Natur anhaftende Ursache siehet man sie niemals einen Schritt zurück thun; äufsere Umstände, welche den menschlichen Verstand fesseln, können allein auch diese Philosophie aufhalten; aber sie ist ihrem Wesen nach fortschreitend; die Zeit ist ihr Reichthum, die Vermögen des Menschen sind ihre Werkzeuge, die Weisheit ihr Zweck.

Sokrates und *Baco* haben sie gegründet; *Hippokrates* und *Newton* angewandt; *Zeno* und *Locke*, *Epikur* und *Gassendi* entwickelt; *Aristoteles* und *Leibnitz* sehr oft zum Führer gewählt. Geachtet haben sie wenigstens dieselbe jeder-

zeit,

zeit, wenn sie auch dieselbe für unzureichend hielten; nicht ihr widersprechen, sondern sie ergänzen wollten sie. Selbst *Plato* stützt sich bei seinem kühnen Fluge mehr als einmal auf sie; er schmeichelte ihr noch selbst dann, wenn er sie zu bestreiten schien. *Descartes* überlebte mit den Entdekkungen, welche er aus derselben geschöpft hatte, alle seine Systeme. *Kant* endlich schöpft im Mittelpuncte der transscendentalen Region von ihr ihre *Materie* und einige ihrer *Gesetze*, und läſst ihr das Vorrecht, die Grenzlinie unserer Erkenntnisse zu ziehen.

Die Erfahrungsphilosophie enthält gewissermaſsen das Gleichgewicht der Systeme. Sie ist unveränderlich, weil sie sich auf dem Ruhepuncte befindet, während die entgegengesetzten Systeme in abweichendem Sinne einander beunruhigen, sich bald auf den höchsten Punct des Dünkels erheben, bald in den Abgrund der Muthlosigkeit stürzen, weil sie das groſse Gesetz des Gleichgewichts verfehlten.

Drittes Kapitel.

Betrachtungen über den Gang des menschlichen Geistes bei Bildung der philosophischen Systeme.

Man hat gesagt, die *Poesie* sey eine Art von *Malerei*: *ut pictura poesis.* Man könnte oft sagen, die *Philosophie sey wie die Poesie*, und in Ansehung auf Zweck und Mittel, Absichten und Methoden eine Analogie zwischen beiden entdecken. Diese Bemerkung enthält keinesweges, wie es vielleicht scheinen könnte, einen Tadel der philosophischen Arbeiten. Die Analyse entdeckt uns in der Poesie selbst eine verborgene Philosophie, welche zu ihrem Glück sehr mächtig mitwirkt. Die Dichter des ersten Ranges besitzen groſse Ge-

Geheimnisse über die Gesetze unserer Vermögen, über die Bedürfnisse unsers Geistes und das Spiel unserer Leidenschaften; sie knüpfen durch den Reiz ihrer Beschreibungen ein neues Interesse an das Studium der Natur; sie heften die Aufmerksamkeit auf die von unserm Leichtsinn zu sehr vernachlässigte Umstände; sie führen uns in das Studium des Menschen durch das Gemälde feiner Charaktere ein; sie führen uns auf einem bezauberten Wege zur Erkenntnifs unserer selbst; sie üben uns in Vergleichungen; sie bereichern, verfeinern und vervollkommnen unsere Sprache.

Die Poesie ist also für die Philosophie beinahe eben das, was die ersten Spiele sind, welche ein geschickter Lehrer die Jugend als Vorbereitung auf die ernstlichern Studien treiben läfst. *Orpheus*, *Homer* und *Hesiod* waren die ersten Philosophen der Griechen; *Tasso*, *Ariosto* und *Petrarca* die Vorläufer der Wiederherstellung der Philosophie in den letzten Zeiten. Das schöne Jahrhundert des Perikles bereitet *Sokrates*, *Plato* und *Aristoteles* vor; die glänzende Regierung des Augustus ging der Gründung der Philosophie bei den Römern voraus. Leo der Zehnte und die Medicis schützten die schönen Künste, gaben aber auch zugleich dem Reformationsgeiste den ersten Anstofs, welcher an die Stelle des scholastischen Unterrichts die reinen Lehren des Alterthums setzte. Die Regierung der Elisabeth in England brachte den unsterblichen *Shakespeare* hervor; die folgende sahe den unsterblichen *Baco* auftreten. Das Genie der Poesie und der Künste erhielt in Frankreich unter Ludwig dem Vierzehnten seine höchste Schwungkraft; das folgende Jahrhundert ist die Periode des analytischen Denkens.

Die *Dichtkunst* hat nicht etwa blofs den Zweck, die Natur auf sclavische Art zu malen und nachzuahmen; sie zielet vorzüglich dahin ab, sie zu beleben, ihr eine Art von *Leben* zu geben, welches den Menschen in ein inniges Verhältnifs mit ihr setzt. Alle ihre Beschreibungen sind frostig und unfruchtbar, wenn sie uns in den Objecten nichts wei-

ter

ter als die bloſsen Objecte sehen läſst, so treu auch ihre Darstellung seyn mag. Sie strebt also dahin zu machen, daſs sie sich unsern Augen mit einem *lebendigen Odem* darstellen, daſs wir hinter diesen Bildern noch eine andere denkende und empfindende Natur sehen oder ahnden. Daher verleihet sie allen Bewegungen dieser Objecte eine Absicht, allen materiellen Wesen ein Denken, und bindet an jedes Gemälde ein Gefühl. Auf eben die Art verfährt die *Philosophie*, wenn sie den Blick auf das Universum fixiren will. Sie hält sich nicht bei Aufzählung der einzelnen Theile auf, welche das Ganze ausmachen — dieses Geschäft überläſst sie den Naturkundigen —; sie will dagegen in jedem Phänomen die Ursache, welche es hervorbringt, in jedem Gesetz den Zweck, auf welchen dieses strebt, entdecken. Sie sucht also das menschliche Denken über die *sinnliche Welt*, die man das Vorspiel der Natur nennen könnte, hinaus zu führen, und das, was die Sinne wahrgenommen haben, zu erklären. Nun ist aber das *Erklären* für unsern Geist auch gewissermaſsen ein *Beseelen* und *Beleben*. In der *bloſsen Beobachtung* ist der menschliche Geist *leidend*, *thätig* wird er erst in den *Hypothesen*. *Die Beobachtung ist also für die Philosophie das, was die Beschreibung für die Poesie ist* — die erste materielle aber noch nicht zureichende Bedingung. Das *Genie* kommt mit seiner kraftvollen Energie dazu; es erschüttert, bewegt, bildet nur; es giebt dem Dichter seine *Nymphen*, wie dem Philosophen seine *Entelechieen*; es bewaffnet den ersten mit dem magischen Ringe, und leihet dem zweiten den Schlüssel zu seinen Erklärungen. Es verschafft in beiden der Thätigkeit des menschlichen Geistes eine Art von Herrschaft über die Natur, welche uns anfänglich unter ihrer Last zu erdrücken, und durch die Sinne selbst zu verstricken schien.

Die einige und *geheimniſsvolle Verbindung* zwischen der *moralischen* und *physischen Welt* ist die groſse Kunst, durch welche uns die Poesie bezaubert, die Beredsamkeit

uns

uns in Leidenschaft versetzt, und die Philosophie uns aufkläret.

Nur in einem einzigen Puncte unterscheidet sich hier der *Philosoph* von dem *Dichter*. Der Philosoph sucht die von ihm geschaffenen Beweger der Natur hinter das Theater der Natur zu stellen, begnügt sich aber dabei mit *allgemeinen Principien*, mit *Vernunftwesen*. Der Dichter aber will *allegorische Wesen*, und trägt seine Seele in diese Schöpfung ganz über. Indessen nähert sich hier der Erste dem Zweiten noch zuweilen darin, daſs er die *abstracten Begriffe*, zu welchen er sich erhoben hat, selbst *personificiret*. Daraus entspringen eine Menge von Vorstellungsarten, welche man *halbpoetische* nennen könnte, als die *Elemente* der *Jonier* (1); die *Monas* und *Dyas* des *Pythagoras* (2); die *Homoiomerieen* des *Anaxagoras* (3); die *absolute Substanz* der *Eleaten*; die *Ideen* des *Plato* (4); die *Aeonen* der *Alexan-*

1) Die Lehre der alten Jonier war der Gegenstand mehrerer gelehrten Abhandlungen, z. B. von *Ploucquet*, *J. R. Müller*, *Goes*, *Daniel Grothius*, doch vorzüglich ist die Abhandlung des Abts *de Canaye* in dem zehnten Bande der *Memoires de l'Academie des Inscriptions* anzuführen.

2) Die *Einheit* (*μονας το ἑν*) ist das *thätige Princip*, die *Seele der Welt*, das *Weltfeuer*, die *Gottheit*. Die *Zweiheit* (*αοριστος δυας*) ist das *leidende Princip*, die *Materie*. (*Stobaeus Eclog. Physic. p.* 468. *Plutarchus de decretis philosophor. II. c.* 6. *Sextus Empiric. advers. Mathemat. X.* §. 249).

3) *Aristoteles Physicor. I, c.* 4. *Metaphysicor. I,* 3. *Simplicius Commentar. in Physic. Arist. p.* 33. *Sextus Empiric. Hypotypos. Pyrrhon. III.* §. 33.

4) Nichts zeigt vielleicht die Beziehung der Philosophie auf die schönen Künste besser, als die Art, wie *Plato* die *Ideen* betrachtet; man könnte sagen, er habe sich die Entstehung der Welt wie die Entstehung eines Gemäldes, einer Statüe oder eines Gedichts gedacht. Er hatte *zur Defini-*

xandriner (5); die *Atomen* des *Demokrits* und *Epikurus* (6); die *Entelechieen* der *Peripatetiker;* und, darf ich es sagen, selbst die thätigen und vorstellenden *Monaden* des grofsen *Leibnitz* und die *Wirbel* unsers *Descartes.*

Je mehr sich die noch unvollkommene Philosophie solchen willkürlichen Eingebungen überläfst, desto auffallender wird diese Aehnlichkeit. *Eros* oder die *Liebe*, diese grofse Gottheit der Dichter, ist auch die erste Ursache, welche die Philosophen an die Spitze ihrer Vorstellungen über den Ursprung der Dinge stellten (7). In dem Verhältnifs, als die Wis-

finition der Gottheit die Definition des Genies gewählt. Es giebt nach Plato für jede Art nur *eine Idee;* sie ist *unveränderlich, untheilbar, einfach, unabhängig vom Raume, ohne Gestalt und Farbe.* (*Plato Parmenides p.* 84. *Timaeus* 341. *Phaedo* 228. *Philebus* 216). *Smiths* Bemerkung über diesen Gegenstand in seinen nachgelassenen philosophischen Versuchen, ist sinnreich und sehr interessant, obgleich in einigen Puncten unrichtig. (Uebersetzung von *Prevost* 2 B.)

5) Etwas Philosophischeres und Gelehrteres über den Geist der mystischen Lehren wird man nicht leicht wo anders finden, als in *Meiners* schöner Abhandlung über den *neuen Platonismus.*

6) Es würde sehr interessant seyn, die Analogieen der *Atomen* des *Demokrits* auf der einen Seite mit den *Urzahlen* des *Pythagoras*, den *Homoiomerieen* des *Anaxagoras*, den *Ideen* des *Plato*, und auf der andern mit den *Leibnitzischen Monaden* aufzusuchen. Man würde vielleicht finden, dafs die *Atomen* nichts anders sind, als die *intellectuellen Ideen der materialisirten Zahlen*, so wie die *Monaden* des *Leibnitz intellectuelle Atomen sind.*

7) In der Mythologie des *Orpheus* war Eros oder die Liebe der Sohn des Chaos, Bruder der Erde und des Tartarus und das Symbol der schöpferischen Kraft in der Natur. *Parmenides* und *Empedokles* erneuerten diese Meinung.

Πρωτιστον μεν Ερωτα Θεων μητισατο παντων.

Ein von Simplicius angeführter Vers des Parmenides, Com-

Wissenschaft sich vervollkommnet, treten dagegen allgemeine Gesetze, wie sie die Vergleichung und die Erfahrung an die Hand giebt, an die Stelle dieser kühnen Machinerieen; man entlehnt aus der Natur selbst die Kunst, ihre Phänomene zu erklären.

Es giebt noch eine *zweite Analogie*, die man uns vielleicht noch leichter einräumen wird. Die *Harmonie* bestimmt und leitet den Gang der Poesie; die Philosophie gehorcht ebenfalls ihren Gesetzen, wiewohl auf ihre eigenthümliche Weise. Die Uebereinstimmung, welche die erste in die Bilder, Worte und den Tact bringt, sucht die zweite in die Sphäre der Ideen einzuführen, zwischen den Ideen und den Objecten, zwischen der Welt des realen Seyns und des Denkens zu stiften.

Wie viele anschauliche Beweise finden wir davon nicht in den ersten Erinnerungen, welche uns die Geschichte der Philosophie zurückruft. Die übernatürlichen Hierarchieen des *Zoroasters* (8), die Aegyptischen Kosmogonieen (9), die Kos-

Commentar. in Arist. Physic. p. 9. Man sehe auch *Stobaeus p.* 482. *Aristoteles Metaphys. I. c.* 4. *XII. c.* 10. *Sextus Empiricus advers. Mathemat. I.* §. 202. *IX.* §. 127.

8) Man kann über die alten Lehren des *Zoroaster*, welche Brucker mit Unrecht mit den Chaldäischen verwechselt, die *Geschichte derselben* von *Thomas Hyde*, Oxford 1700, die Abhandlungen von *Tychsen* und von *Meiners* in den Denkschriften der Göttinger Gesellschaft B. 8. 9. 11. 12; vor allen aber die von *Anguetil Duperron* gelieferten schätzbaren Denkmäler nachsehen, deren lange Zeit bestrittene Aechtheit endlich aufser allem Zweifel gesetzt ist, und deren wichtige Resultate unsere ganze Dankbarkeit für deren muthvollen Verfasser auffodern.

9) Wir verdanken den gelehrten Forschungen des *Jablonsky*, über die Koptischen Etymologieen, und *Gatterers* über die astronomischen Kenntnisse der Aegyptier, dem glücklichen Zusammentreffen ihrer Entdeckungen, ein neues System zur

Kosmogonieen der Jonischen Schule, welche durch gleiche Zeiten, gleichsam durch eben so viele höchste Maaſse die groſsen Revolutionen des Universums bezeichnen; die *mysterieusen Zahlen* des *Pythagoras*, das Concert, welches er die Himmelssphären spielen läſst (*). Die Schule von *Elea* sucht eine strenge Harmonie in den unveränderlichen, nothwendigen, einförmigen Gesetzen, denen sie das System der Dinge unterwirft. *Heraklit* findet sie selbst in den Kontrasten, welche die einzelnen Erscheinungen darstellen. Sie ist ihm ein *Accord, der aus einer groſsen Zahl von Dissonanzen* entsteht (10). *Aristoteles* läſst sie in der *regelmäſsigen Vertheilung der Gattungen und Arten; Plato* in der *Uebereinstimmung der göttlichen Ideen mit dem Inbegriff der existirenden Dinge;* die *Stoiker* in der *Uebereinstimmung des Menschen mit der Natur;* die *Alexandrinischen Eklektiker* in ihren *intellectuellen Stufenleitern; Baco* in der *erhabenen Fortschreitung der allgemeinen Gesetze* bestehen. Nach *Descartes* und *Malebranche* stimmt der *Gang menschlicher Ideen* unaufhörlich mit den *Beschlüssen der göttlichen Intelligenz* zusammen. *Leibnitz* gründet auf die *vorherbestimmte Har-*

zur Erklärung der ägyptischen Kosmogonieen, welches ich dieses Jahr in meinen Vorlesungen über die Geschichte der alten Philosophie zu entwickeln Gelegenheit hatte. Man sehe auch die nützlichen Arbeiten des *Tychsen* und *Heyne*, welcher letztere unter allen neuern Schriftstellern das meiste Licht über die Philosophie des ältesten Alterthums verbreitet hat.

*) *Les hierarchies surnaturelles de Zoroastre; les cosmogonies égyptiennes; celle de l'ecole d'Jonie, qui marquent par des tems egaux, comme par autant de mètres suprêmes les grandes revolutions de l'Univers; les nombres mysterieux de Pythagore, le concert, qu'il etablit entre les sphères célestes.* In dieser nicht sehr deutlichen Zusammenstellung ist mehr poetische als philosophische Einheit.

10) *Diogenes Laert. XI. §. 7. Plato Symposium c. 12.*

Harmonie die ursprünglichen Gesetze der Welt und des Denkens.

So wie ferner das Bedürfnifs des poetischen Gedankens die grofse *Einheit* des Hauptzwecks ist, so besteht das erste Bedürfnifs des philosophischen Gedankens in der *systematischen Einheit*, welche so viele Nachforschungen bestimmt, zuweilen grofse Wahrheiten enthüllt, aber auch eine so grofse Zahl von Hypothesen hervorgebracht hat. Bis auf *Thales* suchten die Philosophen das grofse *Princip dieser Einheit* nur in dem Urheber der Natur; aber die *Jonische Schule* will es auch in die Physik einführen, will ein Grundelement erforschen, aus welchem alle übrige entspringen, und diese Ehre wird wechselsweise bald dem Wasser bald dem Feuer, bald der Luft, bald einer Art von ätherischem Gas zuerkannt. *Pythagoras* kommt dazu, betrachtet das Universum mit dem Auge eines Geometers, und gründet alles auf die *numerische Einheit* und die *Decade*. *Xenophanes* ist Schöpfer der Metaphysik; er mufs von einem abstracten Grundsatze ausgehen. *Nichts ist von Nichts;* dieses einzige Princip wird ihm und seiner Schule hinreichend seyn, um die ganze Philosophie zu gründen. *Plato* richtet das Auge unverwandt auf das *höchste Ideal*, auf das ewige Vorbild der Gedanken und Handlungen. *Aristoteles* läfst die Wissenschaft auf dem *Princip des Widerspruchs* als ihrem Grundpfeiler ruhen. *Aristipp* stützt sich auf das *innere Gefühl*. Die *Mystiker des neuen Platonismus* steigen hinauf zur *Quelle aller Ausflüsse;* die *Scholastiker* zu dem Begriff des *Dinges*, zu dem allgemeinen Absoluten. Die neuern Zeiten sehen mit Bewunderung und Achtung die *Pyramide* des *Baco* sich erheben (11). *Descartes* schränkt sich sogleich auf den Satz: *ich denke, also bin ich*, ein: *Leibnitz* stellt zwei coordinirte Grundsätze auf, und sucht sie auf einen einzigen zu-

11) Man sehe 1 B. S. 213.

zurück zu führen. Der *Idealismus* nimmt nur das *Ich*, *Spinoza* eine *absolute Einheit* an. Endlich wird die groſse *systematische Einheit* bei *Kant* das Object einer ganzen und vollständigen Theorie. Die Philosophie, welche er lehret, gestehet dieses Bedürfniſs selbst, macht es zum Gegenstande des Nachdenkens, rechtfertiget es mehr als jemals, und doch vielleicht das erstemal, ohne das Selbstgeständniſs, demselben Genüge geleistet zu haben (12).

Während also die poetische Harmonie die Einheit an die Spitze ihrer Vorstellungen setzet, unterwirft sie ihre Stoffe der Symmetrie, oder stellt sie in Kontrast einander gegenüber. Denselben Charakter finden wir auch in den Systemen. Ist es nöthig, hier den groſsen Contrast der beiden göttlichen Principe des *Zoroasters*, des *Ormuzd* und *Ahriman*; der *geraden und ungeraden Zahlen* des *Pythagoras*, und seiner doppelten zehnfachen Stufenleiter, die sich ganz auf ähnliche Gegensätze gründet (13); die beiden materiellen

12) Man sehe 1 B. 17 Cap.

13) Es wird hinreichend seyn, hier ein einziges Beispiel von den beiden Decaden anzuführen, welche die Pythagoräer mit kindischer Kunst zu vervielfältigen suchten.

Das Endliche	*Das Unendliche*
περας	απειρον
Das Ungleiche	*Das Gleiche*
περιττον	αρτιον
Das Eine	*Das Viele*
ἑν	πληθος
Das Rechte	*Das Linke*
δεξιον	αριστερον
Das Männliche	*Das Weibliche*
αρρεν	θηλυ
Das Unbewegliche	*Das Bewegliche*
ηρεμουν	κινουμενον
Das Gerade	*Das Krumme*
ευθυ	καμπυλον

Das

len Principe der ersten *Jonischen Schule*, *eines leidenden* und *eines wirkenden*; der zwei grofsen *Gesetze*, nach welchen dieser Schule zufolge das *Urelement* sich *verdicket* oder *ver-*
dün-

Das Licht	*Die Finsternifs*
φως	σκοτος
Das Gute	*Das Böse*
αγαθον	κακον
Das Viereck	*Das ungleichseitige Viereck*
τετραγωνον	ἑτερομηκες

Diese Tafel, man nennt sie die Tafel des *Alcmäon*, es sey nun, dafs dieser Schüler des Pythagoras sie erfand, oder von seinem Lehrer entlehnte, scheint Veränderungen erlitten zu haben. Ein merkwürdiger Umstand, den sie darstellt, ist, dafs alle Begriffe in ihr noch *in concreto* erscheinen — ein augenscheinlicher Beweis, dafs man in dem Abstrahiren noch nicht sehr geübt war. (*Aristoteles Metaphys. I. c.* 5. *Ethica ad Nicomach. I. c.* 6.)

Man hat angenommen, dafs diese Pythagoräischen Decaden dem *Aristoteles* die Idee zu seinen *Kategorieen* könnten gegeben haben. Allein in der Zahl *Zehen* liegt zu wenig Analogie, als dafs sie diese Hypothese begünstigen könnte; es ist aufserdem ein zu grofser Abstand zwischen den Ideen des Pythagoras und den Ideen des Schülers des Sokrates, zwischen dem kaum entfalteten Talent der Abstraction des Ersten und der Vollkommenheit desselben bei dem Zweiten, als dafs man glauben könnte, Aristoteles habe seine Kategorieen von jenem entlehnt.

Nach dem Wohlgefallen der *Pythagoräer* mufste sich die ganze Natur dem heiligen Gesetze der Zehenzahl unterwerfen. Ihr astronomisches System bestand aus zehn Graden, und es ist sehr merkwürdig, dafs das Bedürfnifs, diese Zahl voll zu machen, sie wahrscheinlich auf die Annahme der *Antipoden* (αντιχθων) leitete, welche Gegenerde mit der Sonne, der Erde, dem Monde, den damals bekannten fünf Planeten und dem Himmel ihre Sphäre ausmachen. (*Aristoteles de coelo II. c.* 13. *Metaphys. I. c.* 5.)

dünnet (14); der zwei Principe des *Anaxagoras* und der zweiten Jonischen Schule, des einen *materiellen* und des andern *denkenden* in Erinnerung zu bringen?

Man verfolge die Geschichte aller übrigen Schulen. Die *Eleatische Schule* setzt die *Realitäten* den *Erscheinungen*, das *Seyn* dem *Nichts* entgegen (15); *Heraklit* die *Anziehung* der *Zurückstofsung* (16); *Empedokles* die *Liebe* der Elemente ihrer *Feindschaft*, ihre *Vereinigung* ihrer *Trennung* (17); *Leucipp* das *Volle* dem *Leeren*, das *Positive* dem *Privativen* (18); *De-*

14) *Aristoteles Metaphys. I. c. 3. Simplicius Commentar. in Physic. Arist. p. 6. Diogenes Laert. II. §. 53. Stobaeus p. 296. Plutarchus de placitis Philosoph. I. c. 3.*

15) *Parmenides* setzte auch die *Wärme* der *Kälte*, das *ätherische Feuer* der *Nacht* entgegen.

Principio duplicem statuerunt dicere formam,
Altera sed minus est tali cognomine digna,
Quod simulans verum fallit mortalia corda.
Has contra adverso posuerunt ordine metas;
Hic flammam aetheream statuerunt, sibi undique constat;
Illic obscuram adversantemque undique noctem
Incomtam, humentem, gelidam, densamque gravemque.

Verse des *Parmenides* nach der Uebersetzung des *Bessarion I. p. 32. Simplicius Commentar. p. 7. 39. Aristoteles de generat. et corrupt. I. c. 3.*

16) Die Natur unterliegt, nach *Heraklit*, unaufhörlich zwei entgegengesetzten Revolutionen. Die eine ist die *herabsteigende* (ἡ κατω ὁδος) oder die Revolution der *Erzeugung*, durch welche sich das Feuer in die Luft, diese in Wasser, dieses in Erde verwandelt; die zweite, die *aufsteigende* (ἡ ανω ὁδος), oder die Revolution der Auflösung, wodurch die Erde in Wasser, das Wasser in Luft, die Luft in Feuer zurück kehret. *Plutarchus de decret. philosoph. I. c. 3. Diogenes Laert. IX. §. 8. 9.*

17) *Aristoteles Metaphysic. I. c. 4. III. c. 4. Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX. §. 10.*

18) *Aristoteles de generat. et corrupt. I. c. 8. Metaphys. I. c. 4.*

Demokrit den einen *Atom* dem andern durch einen nothwendigen *Kampf*, der die Ursache der *Wirbel* wird (19); *Plato* die *ewigen Wesen* den *zufälligen Individuen*; *Aristoteles* die *Materie* der *Form*; *Epikur* die *ursprünglichen* Eigenschaften der Atome den *abgeleiteten* (20); die *Stoiker* theilen alle Principe der Dinge in zwei Classen, wovon die eine *thätig*, die andere *leidend* ist (21); die *Sophisten* und *Skeptiker* speculiren über die Entgegensetzung der Sinne unter einander und der Sinne und der Vernunft.

Mit den *Eklektikern* von Alexandrien kommt der Kontrast zwischen *Licht* und *Finsternifs* wieder zum Vorschein; mit den *Arabern* und *Scholastikern* der zwischen dem *absoluten* und dem *bedingten Wesen*, zwischen *Wirkungen* und *Accidenzen*, zwischen *Substanz* und *Attributen*, zwischen dem *Einzelnen* und dem *Allgemeinen*; mit *Thomas Campanella* der Contrast der *Wärme* und *Kälte* (22); der zwei grofsen Eigenschaften der alten Eleatiker; mit *Jordan Bruno* vorzüglich der Contrast der beiden entgegengesetzten Principe, welche in der *Dyas* enthalten sind; aus dieser fruchtbaren Quelle läfst er nach dem Beispiel des Pythagoras alle übrigen Contraste entspringen (23).

Wir gehen jetzt zu den Neuern fort, und finden in den geistreichsten Systemen dieselbe Bemerkung bestätiget. *Baco* stellt uns seine doppelte, auf- und absteigende *Leiter* dar;

19) *Plutarchus de decret. philos. I. c.* 26. *Diogenes Laert. IX.* §. 45. *Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX.* §. 115. *Cicero de fato c.* 10.

20) *Lucretius III.* 747. 794.

21) *Diogenes Laert. VII.* 13. *Seneca Epist.* 65.

22) *Metaphysica Campanellae L. XI. P. III. c.* 7. §. 16.

23) *Sic geminus primi est discriminis angulus index*
Quandoquidem genus omne duo in contraria prima,
Scinditur et ramos binis dat sectio membris.
Jordan Bruno liber de Monade numero et figura.

dar; *Hobbes* läſst die *bürgerliche Ordnung* aus dem *ursprünglichen Kriege* entspringen, so wie auch den Epikuräern die physische Ordnung aus dem Streite der Elemente hervorgeht. Selbst *Locke* hat sein doppeltes Princip, die *Sinne* und die *Reflexion*, während *Newton* die Himmelssphären dem doppelten Gesetze der *Anziehung* und *Zurückstoſsung* unterwirft. *Descartes* setzt in dem Menschen die vernünftigen Zweifel und die göttliche Autorität, in der Natur die Bewegung und den Widerstand in Entgegensetzung; *Leibnitz* stützt sich auf den Gegensatz des *Seyns* und *Nichtseyns* (24); er öffnet sich einen Weg zwischen der *Möglichkeit* und der *Wirklichkeit*, zwischen der *Nothwendigkeit* und *Zufälligkeit*. *Materie* und *Form* leben in *Kants* Lehre mit neuer Wichtigkeit auf. Das *Ich* und *Nichtich* sind die beiden Pole, um welche seine Schüler die Verstandeswelt sich herumdrehen lassen.

Was die Symmetrie des Einzelnen, die Fortschreitung, Abstufung der Nuancen, die Folge der besondern Accorde betrifft, welche in der groſsen Harmonie des Ganzen sich wiederholen, so sind uns die Leser schon zuvorgekommen, sie haben sich selbst daran erinnert, wie die Philosophen aller Zeiten sich Mühe gaben, die realen Wesen oder die Ideen durch Classificationen zu vertheilen, welche zwar auf verschiedene Principien beruheten, aber doch immer so combinirt waren, daſs Analogieen hervorgingen, die Arten den Gattungen untergeordnet wurden, und mit einem Worte eine Art von philosophischer Melodie entstand. *Zoroaster* sucht in den *Ausflüssen* das Princip der allgemeinen Classification der Dinge. Die *Jonische Schule* setzt es in die *allmälige Verwandelung der Elemente*; *Demokrit* in die *mannichfaltigen Verbindungen der Atome*. Pythagoras gründet auf die *Zahlverhältnisse* nicht allein die *Physik*, sondern auch selbst die *Moral* (25).

Xe-

24) *Grundsatz des Widerspruchs.*

25) Die *Tugend* ist nach den Pythagoräern eine *Harmonie*, ein

Xenophanes und *Parmenides* unterwerfen die Wissenschaft dem unveränderlichen Maafse der metaphysischen Einheit. *Anaxagoras* definirt und beweiset die bewunderns-würdige Ordnung des Universums. *Plato* steigt vom *Allgemeinen* zum *Besonderen* herab; *Aristoteles* vom *Besonderen* zum *Allgemeinen* hinauf, durch die bewunderungswürdige Leiter der Nomenclaturen, von welchen ihm Hippokrates ein Beispiel gegeben hatte; er unterwirft der grammatischen und logischen Symmetrie die Sprache und das Raisonnement. Die *Stoa* stellt neue Definitionen auf, entwickelt das Princip der Verknüpfung zwischen Wirkungen und Ursachen, bestimmt die einwohnende Kraft der Natur durch Gesetze, welche in ihren Wirkungen, wie in den Zeitlängen regelmäfsig sind (26).

Die *neuen Platoniker* suchten die Symmetrie in die geheimnifsvollen Sphären überzutragen, in welchen ihre Einbildungskraft Nahrung erhielt. Daher die Schematismen, die Stammbäume, die sonderbaren Gestalten, in denen das Willkürliche der Hypothesen sich unter der Regelmäfsigkeit der

ein Zustand der Vollkommenheit, eine gewisse Uebereinstimmung und *Einheit* aller Empfindungen der Seele. *Diogenes Laert. VIII.* §. 33. *Aristoteles Ethica ad Nicom. II.* c. 6.

26) Daher die Idee, welche sich die Stoiker von dem *Fatum* machten. Sie erklären dasselbe auf verschiedene Art. *Eine Kette von Ursachen, durch welche das Vergangene geworden ist, das Gegenwärtige ist, und das Künftige seyn wird* (*Seneca de benefic. VI. c.* 2); *die Regel des Gesetzes, durch welches das Universum regiert wird* (*Gellius VI. c.* 2. *Plutarchus de placit. Philosoph. I. c.* 28. *Diogenes Laert. VII.* §. 149), *ein ätherisches und denkendes Feuer, welches die Welt durch bestimmte Gesetze regieret* (*Plutarchus I. c.* 28. *Stobaeus Eclog. phys. p.* 12); *eine Kraft, welche die Materie auf eine regelmäfsige und einförmige Weise beseelet* (*Stobaeus l. c.*)

der Uebereinkunft (convention) verbirgt. Durch Hülfe der Symmetrie erhält sich der menschliche Geist in der Region der blofs abstracten Begriffe. Daher sehen wir auch die Classificationen sich ins Unendliche vervielfältigen bei den Arabern und Scholastikern. *Raymund Lullus* und *Jordan Bruno* (27) knüpfen an sie eine Wichtigkeit, welche selbst ihr eignes Jahrhundert in Staunen setzt, und bilden daraus eine kindische Kunst. *Cardan* und *Campanella*, *Agricola*, *Paracelsus*, *Pico de Mirandola* gefallen sich selbst dann, wenn sie den Bewegungen einer zu feurigen Einbildungskraft folgen, in den symmetrischen Formen (28), und auch die Kab-

27) Einen Abrifs von der *grofsen Kunst* des *Raymund Lullus* und von den *Nomenclaturen* des *Bruno* werde ich in der neuen Ausgabe der Abhandlung *des signes et de l'art de penser* liefern.

28) Alle Wissenschaft, sagte *Campanella*, gehet von der Erkenntnifs, die wir unmittelbar durch die Sinne erhalten, aus: *dafs es Dinge giebt, und dafs sich diese Dinge uns zeigen* (*Metaphysica p.* 346). Nach diesem Princip machte ihm die Geschichte die erste Ordnung in der Classification der Wissenschaften aus, als der gesammte Inbegriff aller sinnlichen Erkenntnisse. Er theilte sie in zwei Theile, in die *göttliche Geschichte* oder *Theologie*, und in die *menschliche Geschichte* oder *Mikrologie*, welche wieder zwei Unterabtheilungen hatte, nehmlich die *natürliche* und die *moralische*. Die *Metaphysik* stellt sich dann zwischen beide als Hülfswissenschaft, die ihnen die Grundsätze giebt. Die *Naturwissenschaft* hat mehrere Zweige: die Medicin, Astronomie, *Astrologie*, Kosmographie, Geographie. Die *Moral* theilt sich in die Ethik, Politik, Oekonomie. Die *Mathematik* ist eine Hülfswissenschaft von der Naturwissenschaft, die *Logik* von der Metaphysik, die Rhetorik und Poetik von der Moral (Ebendas. L. V. c. 10. Art. 2). Wer sollte in den Principen dieser Eintheilung die Züge eines wahrhaft philosophischen Geistes verkennen? — *Campanella* befolgt diese von ihm selbst entworfene Ordnung

Kabbala will ihre mystischen Unterabtheilungen haben, die ihr die Stelle der Nomenclaturen ersetzen.

An die Stelle dieser ersonnenen willkürlichen Ordnungen setzt die Philosophie mit stolzer Erhebung die einsichtsvollen Eintheilungen des *Baco*, welcher die Erzeugnisse des menschlichen Geistes, wie *Linne* die Naturproducte unter Classen bringt, *Dalemberts* schönen Stammbaum der menschlichen Erkenntnisse, und das prachtvolle Gebäude, welches *Wolf* nach Leibnitzens Grundrissen aufführte — ein Gebäude, dessen Fundamente wohl zuweilen wankend werden können, dessen Verhältnisse aber immer bewunderungswürdig bleiben.

Wir wagen hier eine Bemerkung, welche zwar vielleicht bei dem ersten Anblick paradox scheinen möchte, aber doch, wie uns dünkt, in dem Grade für treffender gehalten werden wird, als man in sie tiefer eindringt. Der Genuſs, welchen der menschliche Geist an harmonischen Accorden findet, weil sie das doppelte Bedürfniſs der Einbildungskraft und des Urtheils, welche nicht immer so zusammenstimmen, zugleich befriedigen und vereinigen, hat auch groſsen Einfluſs auf die Vorliebe, welche die Denker aller Zeiten für die abstracten Principe bewiesen haben. Nichts ist freilich so wenig poetisch, als ein auf Abstractionen gegründetes speculatives System; indessen werden wir in der Folge zeigen, daſs es im Verborgenen der Einbildungskraft selbst bei aller scheinbaren Unterdrückung derselben schmeichelt. Doch wir wollen uns gegenwärtig auf die eben angezeigte Bemerkung einschränken. Wenn man über das Verhältniſs der Mathematik zu mehreren schönen Künsten, z. B. zur Musik und Baukunst nachdenkt, so wird man gestehen müssen, daſs die For-

nung. Er analysirt die ontologischen Begriffe und bildet dann daraus nach dem Beispiele der Pythagoräischen Schule gewisse dunkle und sonderbare Schematismen (Ebendas. L. X. c. 1. 10).

Formeln dieser Wissenschaft in ihrem Schoofse, wenn man so sagen darf, das Wesen derselben Accorde in sich begreifen, welche die schönen Künste dann auf eine sinnliche Weise entwickeln. Daher kommt es, dafs das Studium der Geometrie so anziehend ist, und denen, welche sie cultiviren, eine Art von Enthusiasmus einflöfst, worüber oberflächliche Köpfe staunen. Alles ist in ihr harmonisch, weil sie nichts anders als eine Folge von analogen Beziehungen ist, welche zwischen den verschiedenen Puncten einer und derselben Leiter statt finden; es ist immer dieselbe Idee, welche in verschiedenen Tönen wiederholet wird; es ist eine unermefsliche und stetige Einstimmung zwischen den verschiedenen Reihen von Combinationen. Nichts war daher natürlicher, als Pythagoras Gedanke, aus der Geometrie eine allgemeine Metaphysik und ein Gesetzbuch für die Welt machen zu wollen. Er erklärte alles auf die Weise durch Bewegung und Ausdehnung, und er sah überall nichts als Accorde.

Die eigentlich sogenannte *rationale Metaphysik* behauptet auch zum Theil diesen Charakter. Die Sphäre der Ideen ist oder scheint für sie viel gröfser, ihr Stoff viel mannichfaltiger zu seyn; aber immer sucht sie dieselben durch ein geheimnifsvolles Concert in Uebereinstimmung zu bringen. Selbst ihre *Axiome* sind für sie eine Art von *Consonanzen*, weil sie die Identität der Ideen unter einer Mannichfaltigkeit von Sprachzeichen ausdrücken. Sie entfernt daher die Wahrheiten der Erfahrung, weil sie ihr nicht dieselbe Analogie darbieten. Der Metaphysiker, welcher nachdenkt, sucht beinahe eben so auf seinen Verstand zu wirken, wie der Musiker, der präludirt, auf sein Instrument; er stimmt seine Ideen. Die Erfahrung, welche bei dem ersten Anblick nur ein zufälliges und unzusammenhängendes Gemisch darbietet, stöhret alsdann den Metaphysiker, wie ein Geräusch den Künstler. Es ist nur erhabenen Genies gegeben, in die unter der scheinbaren Unordnung, mit welcher sich die Erschei-

nun-

nungen der Erfahrung darzustellen scheinen, verborgnen Harmonie einzudringen. Vielleicht ist es auch eben dieser Mangel an Zusammenhang und diese Unordnung, worüber sich speculative Philosophen beklagen, wenn sie die Methoden der Beobachtung verlassen. Sie entdecken in der sinnlichen Natur nichts als ein verwirrtes Getöse. Sie ziehen sich in jene ideale Region zurück, wo sie nach Gefallen ihre Consonanzen fixiren können. Je mehr sie diesem Hange einer sich selbst täuschenden Einbildungskraft nachgeben, desto mehr Werth geben sie der Identität. Das System der Wesen scheint ihnen dann nichts anders als dieselbe Substanz, welche von allen Seiten sich wiederholet, als derselbe Ton, der aus dem Abgrunde der Räume wiederhallt.

Die poetischen Vorstellungen haben noch ein Hülfsmittel, welches sie mit desto mehr Erfolg geltend machen, je weniger sie die Unentbehrlichkeit desselben zu empfinden scheinen wollen. Dieses ist das *Wunderbare*. *Aber haben die philosophischen Systeme nicht auch ihr Wunderbares?* Ziehen sie nicht von demselben eben die Vortheile, wenn sie es auch nicht jederzeit wie einen *Deus ex machina* herbeiziehen, das heifst, wie die dienstbaren Gottheiten, welche auf das Theater herabkommen, um die Verwickelung einer schlecht ersonnenen Handlung aufzulösen, und den Dichter durch ihre Allmacht aus der Verlegenheit zu reifsen?

Die ersten Philosophen begnügten sich, an die Stelle der dichterischen Theogonieen *physische Kosmogonieen* zu setzen (29). *Zoroaster* erkläret alle Contraste der physischen und

29) Dieses einzige Wort kann beinahe alle Systeme der Philosophen bis auf Sokrates definiren, und ihren Geist darstellen. An die Stelle der allegorischen Personificationen wollten die *Jonier* Naturkräfte, die *Eleaten* metaphysische Principe setzen. Aber waren denn die ersten dichterischen Theogonieen nicht auch versteckte Kosmogonieen? Eine Menge von Umständen berechtiget uns, wie ich glaube, die-

und moralischen Welt durch den Kampf zweier ewigen Principe. Er stellt die zwei Ordnungen von Geistern, die *Amsbespand* und die *Ized* als die Schiedsrichter und Leiter der Hauptrevolutionen der Natur auf. *Thales*, *Anaximander*, *Anaximenes*, *Hermotimus*, *Pherecydes* scheinen sich anfänglich auf die Sphäre der sinnlichen Erscheinungen einzuschränken, aber sie setzen in den Schoofs der Materie gewisse Kräfte, welche keineswegs blofs physisch, sondern nicht weniger geheimnifsvoll sind (30).

Die *Italische* Schule personificirt die Begriffe, und verleihet den *Gesetzen der Gröfse* eine allmächtige Kraft. Wie geheimnifsvoll ist die ganze Lehre des *Heraklits*, die grofse *Weltseele*, die *feurige Seele*, aus welcher das Denken und Wirken entspringt, dessen Funken unsern Verstand beseelen (31)! Wie geheimnifsvoll die *Welt der Ideen*, der ewigen

dieses anzunehmen. Auf die Art würde die Philosophie viel älter seyn, als wir glauben, und die ersten Weisen, welche uns bekannt sind, würden weit mehr die Sprache, als die Natur derselben verändert haben.

30) Das Universum, sagte *Thales*, ist voll Götter (*Aristoteles de anima I. c. 5*). *Anaximander* dachte zuerst an die *Theorie des Unendlichen*, welche in der Folge den Philosophen so viel Schweifs gekostet, und so viele Stunden verschwendet hat (*Aristoteles Physicor. III. c. 4. Cicero Quaest. Academic. IV. c. 37*).

31) *Stobaeus Eclog. Physic. I. p. 25. 93. 55. Simplicius Commentar. in Phys. Arist. p. 6 in libr. de anima p. 1. Nemesius de natura hom. c. 2. Plutarch. de placit. philos. IV. c. 3. Sextus Empiric. adv. Mathem. VII. §. 128. Tertullianus de anima c. 5. Philoponus de anima I. p. 2.*

Es giebt in der Philosophie vielleicht keinen poetischeren Gedanken, welcher den Einflufs der Einbildungskraft mehr verräth, als diese Art, das Feuer mit der Thätigkeit, das Denken mit der Wirklichkeit auf einmal zu identificiren.

gen Muster, in welcher uns *Plato*, durch Entwickelung eines Pythagoräischen Gedankens das vollständige System der Wesen erblicken läfst (32)! Suchen nicht die *Eleatischen Physiker*, mitten unter ihren mechanischen Erklärungen, noch einmal den Namen der alten Revolutionen der Natur nachzubilden und über die unbegreifliche Idee des *Unendlichen* zu vernünfteln (33)? Erhebt nicht *Aristoteles* selbst seine *Endursachen* zu eben so vielen *philosophischen Genien*, zu *sub-*

32) Nach dem Bericht des Sextus Empirikus hatte *Pythagoras* angenommen, die Principe der Dinge könnten nicht in den sinnlichen Objecten liegen; denn, sagte er, jedes sinnliche Object ist aus Theilen zusammengesetzt. Er suchte sie also in abstracten Eigenschaften oder in Verhältnissen (*advers. Mathematic. IX. p.* 249). *Plato* hatte weiter nichts zu thun, als einen Schritt weiter in der Abstraction zu gehen, um diese Principe in die *Ideen* selbst zu setzen.

Die *Ideen* schienen dem *Pythagoras* noch nicht abgezogen und einfach genug, um die ersten Principe zu seyn (*Ebendas.*); aber *Plato* befreiete sich von dieser Schwierigkeit, indem er sich an die Gattungsbegriffe hielt, und alle concrete Vorstellungen von ihnen entfernte.

33) Nach *Demokrit* sind die Atomen ewig, unendlich [der Zahl nach]; es giebt eine unendliche Anzahl von Welten (*Aristoteles Physic. VIII. c.* 1. *de generat. animal. II. c.* 6. *Plutarchus de decret. philosoph. II. c.* 1. *Cicero Quaest. Academic. IV. c.* 17).

Wie viel Geheimnifsvolles liegt nicht noch in *Demokrits* Lehre von den göttlichen Bildern? Bald nimmt er an, sagt Cicero, gewisse mit göttlicher Kraft begabte Bilder, welche allen Dingen vorstehen, bald gewisse in dem Weltganzen selbst verbreitete Stoffe der Intelligenz, bald gewisse *belebende Bilder*, welche auf uns bald einen günstigen, bald schädlichen Einflufs haben; bald gewisse *unermefsliche* Bilder von solchem Umfange, dafs sie die ganze Welt umschliefsen, und sich über ihre Grenzen erstrecken." (*de natura deorum I. c.* 43).

sublunarischen Gottheiten, welche jedes Phänomen bestimmen (34) *)? Die *Stoiker* haben auch ihre Mysterien, tiefe und ernsthafte Mysterien, wie sie selbst, nehmlich das *Fatum* und die *unbeugsame Nothwendigkeit* (35)? Wer könnte die

34) *De anima III. c. 9. de republic. I. c. 2. de coelo I. c. 4. Physicor. II. c. 2. Simplicius commentar. in Physic. Arist. p. 83. Cicero de natura deor. II. 37. I. c. 13.*

*) In allen diesen citirten Stellen findet man keine Spur von der in dem Texte dem Aristoteles beigelegten Meinung. Eher hätte er sich auf das zwölfte Buch der Metaphysik berufen können, dessen Aechtheit aber freilich gar sehr zweifelhaft ist.

35) Das Dogma von dem *Fatum* ist eine von den erstern Meinungen der Menschen, weil eine von ihren ersten Erfahrungen die Bemerkung ist, daſs in dem Gange der Begebenheiten eine höhere Macht im Spiele ist, welche alle Berechnungen der Klugheit täuscht und Lügen straft; weil eins von den ersten Vorurtheilen der Glaube ist, die Dinge könnten nicht anders geschehen, als man sie erfahren hat.

Dieses Dogma gefällt auſserdem der Einbildungskraft durch die Annahme einer geheimniſsvollen, ewigen und uneingeschränkten Macht, welche unsichtbarerweise alle Dinge vereiniget. Auch hat es sich vornehmlich bei morgenländischen Nationen festgesetzt.

Die philosophischen Systeme über die Nothwendigkeit haben vielleicht denselben verborgenen Ursprung, als die gemeinen Vorstellungsarten. Sie sind groſsentheils die Wirkung der Gewohnheit und des Bedürfnisses der Einbildungskraft. Man wird aber die Bemerkung machen, daſs, wenn das Dogma des *Fatalismus* sich in dem Verstande des Volkes aus dem Unvermögen über die Erscheinungen der Natur zu raisonniren bildet, das *System der Nothwendigkeit* dagegen in einem philosophischen Kopfe aus der Anmaaſsung entspringt, daſs man über alles, selbst über die Natur der ersten Ursachen raisonniren zu können glaubt.

Das System der *absoluten Nothwendigkeit* ist dem System des *Zufalls* entgegengesetzt. Indessen haben diese bei-

die Mysterien aufzählen, mit welchen die *Alexandriner* ihre Exstasen unterhalten? Die *Kabbalisten* und *Theosophen* finden noch Mittel, sie zu vervielfältigen, und die ganze Natur ist für sie nichts, als eine unermeſsliche Feerei. Die *Scholastiker*, welche sich in ein Labyrinth von Spitzfindigkeiten verirrt, und sich scheinbar auf die trockensten Unterscheidungen eingeschränkt hatten, können sich doch noch einen Schwung geben, indem sie sich als die Innehaber des groſsen Geheimnisses von dem Wesen der Dinge betrachteten.

Die ersten Erneuerer der Philosophie erschienen, und brachten noch lebhaftere und glänzendere Bilder der Phantasie mit. *Clarke* schwingt sich in die Regionen der metaphysischen Nothwendigkeit. *Descartes* setzt durch die Hypothese von den *Gelegenheitsursachen* das menschliche Denken in Verhältniſs mit dem göttlichen Denken. *Malebranche* fin-

beiden Extreme auch einige Analogie. Alle beide knüpfen die Erscheinungen der Natur an *blinde Ursachen*. Die Nothwendigkeit, so wie der Zufall sind für uns nichts als *leere Worte;* wenn sie etwas bedeuten, so ist es nichts weiter, als ein verstecktes Geständniſs unserer eignen Unwissenheit, der Mensch glaubt die Wissenschaft erweitert zu haben, wenn er an die Stelle einer Ursache ein Wort setzt.

Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Systemen giebt es ein anderes, welches die rechte Mittelstraſse gehet. nehmlich das *System einer verständigen Ursache;* es erklärt zu gleicher Zeit die *Nothwendigkeit der Gesetze* und die *unendliche Verschiedenheit der Mittel.*

Das erste System war das des *Xenophanes* und *Parmenides;* das zweite das des *Demokrits;* das dritte das des *Anaxagoras* und *Sokrates.*

Das System der *Stoiker* stand in der Mitte zwischen dem System der ersten *Eleaten* und des *Sokrates.* Ihre *Nothwendigkeit* war nicht *blind;* sie drückte nur die *Unveränderlichkeit der durch eine vernünftige Ursache geleiteten Zwecke* aus. (Man sehe 1 B. S. 135).

findet einen noch unmittelbarern Weg. *Spinoza* vergöttert die Natur. Der grofse *Leibnitz* zog den Schleier von den sinnlichen Dingen, erblickte die intelligibeln *Monaden*, als eben so viele verborgene Springfedern, welche die bewunderungswürdige Maschine in Bewegung setzen, und fand das Mittel, selbst die *Materie zu vergeistigen.*

So vermehrt also die Philosophie noch die Zahl der Wunder, sie, welche von dem menschlichen Verstande herbei gerufen wurde, um das grofse Staunen, welches an den Anblick des Wirklichen geheftet ist, aufzuheben. Die Wissenschaft, welche sie uns giebt, ist gewissermafsen nur eine Kunst, die *einzelnen Wunder durch Wunder einer höheren Art zu erklären.* Und wie sollte das auch anders seyn? Die Geheimnisse sind die Bedingungen der Unwissenheit, und die Philosophie stöfst mehr als jede andere Wissenschaft unaufhörlich gegen die Schranken unseres Wissens an.

Der schöne Gedanke von *Smith*, *die Philosophie könne mit den Künsten verglichen werden*, *welche sich an die Einbildungskraft wenden* (36), wird also bestätiget und gerechtfertiget. Dieses wird uns nicht befremden, wenn wir uns daran erinnern, dafs die Philosophie eben so sehr aus den Bedürfnissen der Einbildungskraft, als der Wifsbegierde entsprungen ist; wenn wir bedenken, dafs auch die schönen Künste in ihren Principen eine verborgene Weisheit enthalten, welche eine Frucht der Erkenntnifs des Menschen und seiner methodischen Beobachtungen ist.

Sehr häufig hört man Declamationen gegen die Systeme von Menschen, welche sich nicht einmal die Mühe gegeben haben, nachzudenken, was ein System ist. Man hat vielleicht Mifsbrauch mit diesen Producten des menschlichen Geistes getrieben; dieses ist für flache Köpfe genug, um sie unwiderruflich zu verbannen. Ein systematischer Kopf und ein

36) *Essais philosophiques trad. p. Prevost T. I. p. 160. 168.*

ein verkehrter und gefährlicher Kopf sind fast gleichbedeutende Ausdrücke geworden (37). Was ist aber gleichwohl ein System? *Ein gewisser Grad von Verkettung zwischen den Erkenntnissen oder den Ideen; eine Kunst, die Wahrheit fruchtbar zu machen, und aus einigen einfachen Grundsätzen mannichfaltige Resultate abzuleiten.* Dadurch allein kann die Wissenschaft ihren Charakter erhalten. Man versuche es, alle Systeme zu verbieten; es wird nichts übrig bleiben, als eine Zuflucht zu dem blinden Empirismus; man wird keinen andern Führer haben, als den Schlendrian — ein Verfahren, welches der Unwissenheit weit sicherer scheint, weil es bequemer ist. Ja wenn man diesem Schlendrian ein Recht zusprechen wollte, unser Führer zu seyn; so würde man schon wieder ein System, aber das schlechteste und ungereimteste unter allen gemacht haben.

Die *Philosophie*, sagt derselbe Philosoph, den wir eben angeführt haben, *ist die Wissenschaft der Grundsätze von Verknüpfung der Dinge* (38). Diese Erklärung, welche mit den Erklärungen fast aller Weisen des Alterthums übereinstimmt

37) Unbestimmte und schwankende Ausdrücke sind allzugünstige Waffen für die Verläumdung, als dafs sie dieselben nicht eiligst ergreifen sollte. Mit ähnlichen Ausdrücken greift man fast immer alle nützliche Sachen an. Diejenigen, welchen es am Zusammenhange in ihren Gedanken fehlt, sind so glücklich, das Wort: *systematischer Geist*, aufzuhaschen, um diejenigen zu bekriegen, welche denken. Durch die Worte: *Feinde der Götter*, verurtheilte man *Anaxagoras* und *Sokrates*. Das sichere Mittel, alle diese Ankläger zum Schweigen zu bringen, besteht darin, dafs man ihnen das Gesetz auferlegt, uns zu erklären, was sie mit ihren Worten verstehen. Die magische Kraft, welche gewisse Worte auf die Ohren des Volks haben, ist in der Regel eine Folge von der Unbestimmtheit, in welcher man ihre Worte gelassen hat.

38) *Essais philosophiques Tom. II. p.* 167.

stimmt (39), giebt uns wenigstens zu erkennen, welches die Bedürfnisse sind, denen die Philosophie ein Genüge zu thun strebt.

39) Man sehe die verschiedenen Definitionen von der Philosophie, welche *Vossius* (*de philosophia* c. *II.* §. 5.) und *Seneca* (*Epist.* 89. 90) gesammlet haben.

Die Neuern haben sich nicht weniger Mühe gegeben, als die Alten, diese Definition zu geben, welche um so schwerer ist, weil jede Secte in dieselbe im Voraus einen Beglaubigungsschein für ihr System legen wollte. Man erinnere sich, daſs die Erklärung der Philosophie den ersten Satz in unserer alten Logik ausmachte. *Reinhold* hat die verschiedenen von deutschen Schriftstellern aufgestellten Definitionen geprüft (*Fülleborns Beiträge* 1 Hft.). Andere sind zuletzt auf die Ueberzeugung gekommen, man dürfe diese Wissenschaft, die Mutter aller Definitionen, nicht definiren.

Unter allen Definitionen ist vielleicht die gründlichste und bewunderungswürdigste diejenige, welche das vom *Varro* bei dem *Cicero* (*Academic. Quaest. I. c.* 4) angeführte Orakel enthielt, als es den *Sokrates* für den weisesten Menschen erklärte, *weil er sein Wissen darin bestehen lieſs, daſs er nicht das zu erkennen glaubte, wovon er nichts wuſste; und weil er alle seine Bemühungen darauf richtete, die Liebe zur Tugend zu verbreiten.*

Aber wenn man den Titel eines Philosophen nur dadurch erlangen könnte, daſs man ein aufrichtiges Geständniſs seiner Unwissenheit ablegte, so würden gar viele nicht mehr darnach verlangen. Es ist schwer, sich über eine Definition der Philosophie zu vereinigen, wenn man auch die Fragen, welche die Philosophie auflösen soll, in diesen Satz mit hinein bringen wollte. Ueberhaupt brauchen wir das Wort *Philosophie* in sehr verschiedenen Bedeutungen. Zuweilen bezeichnen wir damit eine gewisse *Stimmung*, einen gewissen Charakter des Geistes, z. B. die Unabhängigkeit von Meinungen, die Unerschütterlichkeit bei dem Wechsel des Glücks; zuweilen eine *Methode*, z. B. wenn wir sagen: *die Philosophie der Geschichte;* zuweilen betrachten wir nach dem Beispiel der *Stoiker* die

Phi-

strebt. Die erste Bewegung des Kindes ist, bei jeder Sache zu fragen: *warum ist dieses?* Dieses ist gerade die Geschichte der Philosophen. Wir haben in unserm Innern selbst den Feuerheerd einer unruhigen und unersättlichen Thätigkeit. Die sinnlichen Eindrücke, welche uns die Objecte überliefern, setzen uns in eine leidende und abhängige Lage, mit welcher unser Geist sich nicht befriedigen kann; er will auch

Philosophie als eine *Wissenschaft*, oder als einen *Inbegriff aller Wissenschaften;* zuweilen endlich als eine bloſse *Uebung*, so wie die Alten nach der Wortbildung sie ein Studium der *Weisheit* nannten.

Sollte es mir erlaubt seyn, nach so vielen andern Definitionen noch eine zu versuchen, so würde ich eine darzubieten wagen, welche keine groſsen Ansprüche machte, aber doch vielleicht alle Secten, oder was wenigstens eben so viel werth ist, unsere Anmaaſsungen und Mittel in Harmonie bringen würde. Die *Philosophie* würden wir nehmlich betrachten als die *Wissenschaft von den menschlichen Kräften und als die Kunst sie gut zu gebrauchen.* So würde sie also fürs erste die beiden groſsen Abtheilungen der theoretischen und praktischen Philosophie enthalten. Da ferner das Wort Kraft sowohl die *intellectuellen* als die *moralischen* umfaſst, so würde die Philosophie die Grundsätze unserer Erkenntnisse sowohl als unserer Pflichten in sich begreifen, welche wir doch auf keine andere Weise mit Gewiſsheit entdecken können, als durch das Studium unsers Selbst. Die Philosophie ist nichts anders als ein Commentar über die erhabene Sokratische Maxime und die Delphische Inschrift. Da unsere Kräfte nur *Vermögen* sind, so würde die Philosophie ankündigen, daſs die Philosophie ihre Grenzen selbst bestimmen müsse. Da endlich der Inbegriff der menschlichen Wissenschaft nur in der rechtmäſsigen Anwendung der Vermögen des Menschen auf Objecte besteht, so würde sie zu gleicher Zeit den Stoff und die Methode der Wissenschaft ausdrücken. Sie würde die Philosophie als eine *natürliche Einleitung zu allen Wissenschaften und Künsten* darstellen.

auch seinerseits wieder entgegen wirken. Ein mächtiger Instinct, eine geheime Ahndung seiner hohen Bestimmung belehren ihn, daſs er auch einige Herrschaft über die Natur ausüben soll. Während also die Industrie sich der Reichthümer der Erde bemächtiget, sie umbildet, und stolz ihre Werke den Erzeugnissen der Natur entgegensetzt; während die nachahmenden Künste sich beeifern, dem mannichfaltigen Schauspiel, welches unsere Seele entzückt hat, ein neues Leben zu geben, will der Genius der Vernunft, ergriffen von einer kraftvollen Nacheiferung ebenfalls *schaffen* und *hervorbringen*. Nun besteht aber sein ganzes Vermögen in *Verknüpfungen*; denn er kann keinen Atom zu dem Wirklichen hinzusetzen; die Verbindungen zu verändern, das ist das einzige, was der menschlichen Kunst vergönnt ist. *Die Dinge unter einander zu verknüpfen*, sie auf eine ihr angemessene Weise zu verknüpfen, nicht mechanisch, wie die Industrie, nicht wie die schönen Künste auf eine malerische Weise, sondern *vernünftig*, das heiſst, durch groſse Verkettungen, welche die Principe mit den Folgerungen, die Bewegungsgründe mit den Handlungen, die Wirkungen mit den Ursachen verbinden, — dieses wird also das natürliche Streben einer erwachenden und sich entwickelnden Vernunft seyn.

Alles bestärkt auſserdem die Vernunft in diesem Streben. Will sie ihre Aufmerksamkeit allein auf die Dinge richten, welche gegenwärtig sind, so muſs sie dieselben in eine regelmäſsige Perspective vertheilen, welche ihr Studium begünstiget, und sie von dem Ganzen zu den Theilen, von den Hauptgegenständen zu den untergeordneten Dingen führet. Will sie sich das Bild der vergangenen Dinge wieder verschaffen, so muſs sie dieselben in dem Gedächtnisse verbinden und ordnen, und zwischen ihnen eine regelmäſsige Abhängigkeit eröffnen, vermöge welcher sie dieselben nach Belieben wieder hervorrufen kann. Will sie künftige Dinge voraussehen, und sich Klugheitsregeln bilden, so muſs sie eben-

ebenfalls eine gewisse Verknüpfung zwischen den Dingen festsetzen, jeder Begebenheit ein Zeichen anweisen, das dieselbe ankündigen kann, und in den Gesetzen der Folge der Begebenheiten einen Leitfaden finden. Die vergangene Folge bot ihr anfänglich ein Vorbild der künftigen Folge dar; aber bald muſs sie weiter gehen. Sie fragt nach dem *Warum?* der vergangenen Folge selbst; sie fragt sich, mit welchem Rechte sie sich auf dieselbe verläſst. Sie nimmt also in den vergangenen Zeiten eine ältere Epoche an, heftet sich durch die Einbildungskraft auf dieselbe als einen festen Punct, denkt über die Gründe nach, aus welchen sie damals hätte voraussehen können, was sie seitdem erfahren hat, und sucht also durch eigne Kräfte die Kette wieder zu construiren, welche nur in der Erinnerung besteht, und sagt zu sich selbst: *wir wollen beweisen, daſs das, was geschehen ist, wirklich geschehen muſste.* Endlich erregt dieser Standpunct in dem Vergangenen, den sie als gegeben angenommen, aber nicht selbst gesetzt hatte, abermals ihre Unruhe; sie gehet noch um einen Schritt in der Reihe der Zeiten zurück, und forscht, wie sie dieses erste Factum hätte voraussehen können. So gehet sie immer in unbestimmte Weite zurück, indem sie eine feste, unveränderliche Stelle in der Tiefe der Ewigkeiten sucht, eine Stelle, wo sie nicht mehr durch die groſse Frage nach dem *Warum*? gequält werde, von deren Höhe aus sie alles, was existirt haben wird, voraussehen, alles, was hervorgebracht worden, nachmachen, und mit vollkommener Freiheit über die Natur herrschen könne.

Für den Menschen, der nicht nachzudenken pflegt, giebt es eine *natürliche Verknüpfung* unter den Dingen, welche bei ihm das Resultat der Gewohnheit ist. Er martert sich nicht mit den Combinationen des Möglichen, denn er bildet sich ein, die Begebenheiten hätten nicht anders erfolgen können, als er sie wahrgenommen hat. Das Bedürfniſs einer Philosophie empfindet er also gar nicht; er fühlt sich beinahe versucht, mit einem mitleidsvollen Lachen die Untersuchungen

gen der Philosophie anzusehen. Diese Art von Ruhe, welche er geniefst, indem er sich auf seine mechanischen Verknüpfungen verläfst, scheint ihn auf immer in seiner Unwissenheit zu befestigen. Nur eine Classe von Erscheinungen reifst ihn aus dieser Gedankenlosigkeit heraus, das sind diejenigen, welche durch aufserordentliche Umstände den Gang seiner Vorstellungen stöhren und beunruhigen. Das gröfste Wunder der Natur, die allgemeine Ordnung läfst ihn kaltsinnig, und reizt nicht seine Aufmerksamkeit; er ist daran gewöhnt; er findet nichts, das nicht auf die Art existiren müfste; selbst die Regelmäfsigkeit, welche für den Denker so bewunderungswürdig ist, hindert ihn an dem Bewundern. Aber die scheinbaren Unordnungen der Natur, die Begebenheiten vorzüglich, welche ihn auf eine schmerzliche Weise afficiren, diese sind es, welche ihn in Erstaunen setzen, welche ihn anhalten und beunruhigen. Die Erwartung des Wohlbefindens ist so unzertrennlich von unserer Seele, dafs das Leiden in eben dem Grade, als es auf uns wirkt, uns in Erstaunen setzt. Jetzt erst empfindet er das Bedürfnifs zu fragen; er wendet sich an alles, was ihn umgiebt, und sucht in demselben die Erklärung dieses Problems; er fragt: *warum diese Unordnungen, warum diese Leiden?* (40).

Ein

40) Diejenige *Physik*, welche sich bei den Völkern zu entwickeln anfängt, besteht in der That nur aus abentheuerlichen Erklärungen der scheinbaren Abweichungen von der Ordnung der Natur, als der Stürme, des Donners, der Finsternisse, der Erdbeben, der Kometen, der Krankheiten u. s. w.

Die *Stürme* werden nach den Bewohnern von Kamschatka durch das von den Lüften hin und her bewegte Haupthaar der Luftgeister hervorgebracht, bei den Wilden von Nordamerika durch den Streit der abgeschiedenen Geister. *Blitz* und *Donner* scheint in den Augen der alten Bewohner von Europa, eines grofsen Theils der jetzigen Bewoh-

Ein Ausweg ist dem menschlichen Verstande geöffnet; mit Ungestüm stürzt er auf denselben los. Eine schnelle und

wohner von Rufsland, so wie der alten Griechen und Römer, aus den Händen der Götter selbst herabgeschleudert zu werden, und nach den begleitenden Umständen entweder ihre Gunst oder ihren Zorn anzukündigen. Die Tonguren und Buraten glauben in dem Sturme die Drohungen der bösen Götter, welche nach Menschenblut gierig sind, zu hören; die Kalmucken glauben einen von bösen Geistern verfolgten Drachen zu sehen; die Grönländer sind Augenzeugen von dem Streite der Seelen mit den Sternen; die Bewohner von Chili bilden sich ein, bei einem Gewittersturm kämen die Seelen aus ihren Wohnungen in einen neuen Aufenthaltsort, um ihren Landsleuten beizustehen, und die gemeinschaftlichen Feinde zu bestreiten. Die *Verfinsterungen* sind nach der Vorstellung der Bewohner von Neu-Andalusien die Folge eines Kampfs zwischen dem Himmel und dem Monde; nach der Einbildung der Ternaten, Madagascarer und der Bewohner von Sumatra, die Zeichen des Zorns, welcher die himmlischen, einander zu zerstöhren im Begriff stehenden Körper beseelet; bei den Völkern an den Ufern des Oronoko kündigen die Finsternisse den Tod des Mondes an; wenn der Mond stirbt, so kann er nach der Meinung der Peruaner, Huronen u. s. w. auf die Erde fallen und ihre Bewohner zerschmettern. Die Völker des nördlichen Amerika glauben, die Sonne und der Mond werde dann von Hunden, Tigern und Ungeheuern gefangen, fortgeschleppt und gefressen. Die Perser, Araber, Indianer, ihre Nachbarn, die Chinesen, selbst die Griechen und Römer unterhalten uns dann von Drachen, Riesen, bösen Geistern, und kündigen Krankheiten, Sterben und allgemeine Unglücksfälle an. Die *Erdbeben* erfüllen alle Völker mit Schrecken. In Kamschatka ist es der unterirrdische Gott, der durch sein Gehen die Gründe unseres Erdballs erschüttert; bei den alten Scandinaviern ist es der böse Gott, welcher, an Felsen angefesselt, sich anstrengt, seine Ketten zu zerreissen; in Chili sind sie die Vorläufer einer nahen Ueberschwemmung. In den Morgenländern, nach dem

und leichte Erklärung ist Bedürfniſs für ihn. Man setzt in jede auſserordentliche Erscheinung der Natur eine nächste unmittelbare Ursache; eine grobe Analogie ist bei der Hand, um sie sich vorzustellen. *Unsichtbare Geister*, die man sich aber mit menschlichen Vorstellungen und Leidenschaften vorstellt, werden die Urheber dieser Revolutionen (41). Dieſs ist

dem Nordpole zu, sehen die Grönländer den Tanz der Seelen, die Orientalen den Streit der himmlischen Heere; sie unterscheiden die flammenden Schwerder, die blutigen Wagen. Der Regenbogen stellte sich den alten Bewohnern des Nordens als eine Brücke zwischen Erde und Himmel, eine Vorstellung, welche zu ihrer ganzen Mythologie paſst; den Bewohnern von Kamschatka als ein neues Kleid, welches den Luftgeist umhüllte, dar.

Alle diese unerwarteten Erscheinungen bringen den Gang der Gedanken in Unordnung, und erregen die Einbildungskraft durch das Erstaunen; die Einbildungskraft erzeuget dann auſserordentliche Dinge, wie die Zeichen, die sie erfüllet haben; man will die Natur in ihrer Unordnung nachahmen. Sonderbar! Die Ordnung scheint uns so einfach und stimmt so mit unsern Gewohnheiten und Bedürfnissen zusammen, daſs wir sie vielleicht nicht bewundern würden, wenn sie nicht zuweilen unterbrochen würde. Daher kommt es vielleicht, daſs die Tugend ihr glänzendstes Lob nur in den Zeiten des Sittenverderbens erhält; daher kommt es, daſs uns in der Gesellschaft das Böse überwiegender scheint als das Gute. Die Laster sind die Anomalien der moralischen Welt. Die Geschichte, welche sich bei ihnen aufhält, gleicht denjenigen Physikern, welche die Epochen der Natur durch die Revolutionen der Erdkugel bezeichnen.

41) Die ersten Menschen hatten einen natürlichen Hang, allenthalben, wo sie Bewegung wahrnahmen, Leben und Denken anzunehmen. Eine noch verwirrte Reflexion macht, daſs sie Thätigkeit als den wesentlichen Charakter ihres innern Princips betrachten; sie geben daher allen Objecten, welche eine Thätigkeit äuſsern, eine Seele, und demjenigen,

ist noch nicht genug. Man setzt eine verborgene Gemeinschaft zwischen diesen Geistern und dem Menschen, eine besonders

gen, welcher die Gesetze der Bewegung nicht kennt, scheint jede Thätigkeit willkürlich zu seyn. Die isolirten und in dem Raume schwebenden Sterne vorzüglich scheinen ihren beständigen und regelmäſsigen Lauf allein sich selbst zu verdanken. Anfänglich giebt man ihnen durch eine noch gröbere Analogie die Geister der Vorfahren zu Bewegern, denen ein natürlicher und erhabener Instinct die Unsterblichkeit sichert, eine noch wenig entwickelte Vernunft aber einen sinnlichen Aufenthalt anweisen will. Die *Abiponer* glauben nach *Dobritzhofer's* Bericht, in dem Siebengestirn die Bilder ihrer Vorfahren zu erblicken; die *Patagoner* betrachten, wie *Falkner* berichtet, die Milchstraſse als einen Jagdpark, der zum Vergnügen der Verstorbenen bestimmt ist. In Grönland sind die Sterne nach *Crantz* der Aufenthalt der Todten und zuweilen der Thiere; die Verschiedenheit der Nahrung giebt den Sternen einen mehr oder weniger lebhaften Glanz; die Planeten in der Conjunction sind Weiber, die sich schlagen; die fallenden Sterne sind Seelen, welche aus dem Himmel in die Hölle gehen. Giebt es einen Aberglauben, der Achtung verdient, so ist es ohne Zweifel die Verehrung, welche bei fast allen wilden und rohen Nationen den Vorfahren erwiesen wird. Wir finden diesen Cultus unter den Mongolen, in Sibirien, China, Japan, Cochinchina, auf den Inseln des Südmeers, in einem groſsen Theile von Afrika, in Südamerika, bei den Griechen und Römern in den ältesten Zeiten. Ueberall, oder doch fast überall ist er mit dem Sterndienst verbunden; dann ist der Glaube unvermeidlich, daſs die Revolutionen der Himmelskörper an die menschlichen Schicksale gebunden sind, und daſs eine geheime Verbindung mit denselben möglich sey.

Sobald als die Einbildungskraft einer Naturkraft eine Seele gegeben hat, wird es auch nothwendig, derselben auf eine gewisse Art zu huldigen, weil die tägliche Erfahrung lehret, wie sehr wir von diesen groſsen Naturkräften abhängen. Die ungestümmen Bewegungen der Winde machten, daſs

sondere Sprache, als das Mittel zu den geheimen Verständnissen, voraus. So glaubt der menschliche Geist im Besitz der

dafs sie bei den Celten, Persern, selbst bei den Griechen nach dem Zeugnifs des Pausanias und Plutarchs verehrt wurden; sie werden aus demselben Grunde noch heut zu Tage von mehreren wilden Nationen, z. B. von den Tscheremissen angebetet. Die regelmäfsige, ununterbrochene Bewegung der Quellen und Flüsse fodert bei den Parthern, Germanen, Hindus, Negern, Büraten, den Bewohnern von Kamschatka, Peru und den Nilufern zur Verehrung auf. Die lebendigere und freiere Bewegung des Feuers verschaffte sich einen noch allgemeinern Cultus; die Scythen, Perser, Celten, Slaven, alten Chaldäer vereinigen sich in diesem Aberglauben.

Selbst die Pflanzen, vorzüglich die Bäume, deren Entwickelung für den Anblick auffallender und für das menschliche Leben wohlthätiger ist, — auch die Pflanzen werden verehrt, weil ihr Wachsthum, ihre Organisation, ihre bewunderungswürdige Fruchtbarkeit, die Gegenwart eines in ihrem Innern verborgenen Geistes zu bezeugen scheint; die vier Elemente erhalten eine Art von Vergötterung; sie werden als die Väter aller Dinge betrachtet.

Ein oberflächlicher Beobachter entdeckt in allen diesen Vorstellungsarten nichts anders als einen blinden, willkürlichen Aberglauben, und betrachtet sie mit Gleichgültigkeit und Verachtung. Ein aufmerksamerer Beobachter findet in denselben Stoff zu interessanten Betrachtungen. Er entdeckt in ihnen die Aeufserungen des dem menschlichen Verstande angebornen Bedürfnisses, durch Analogieen die Erscheinungen zu erklären und zu verknüpfen, die sinnlichen Objecte zu intellectualisiren. Er entdeckt in ihnen schätzbare Erfahrungen über die ersten Bemühungen und Inductionen der Vernunft und über die Natur derjenigen Vermögen, welche sich in uns selbst um so besser charakterisiren, als sie noch keine Bildung durch die Kunst bekommen haben. Die Religion der ersten Völker, die Geisterlehre, welche bei ihnen die Stelle der Physik vertritt, ha-

der Macht über die Natur zu seyn, nach welcher er geizt. Er glaubt das Künftige voraus zu sehen, weil er eine Offenbarung desselben angenommen hat; er glaubt das, was in seinen Augen unzusammenhängend war, zu verknüpfen, weil er den Grund seines Staunens etwas weiter zurückgeschoben hat. So entsteht die Magie, die Astrologie, die Kunst der Jongleur, die erste Wirkung unsers noch verwirrt vorgestellten Bedürfnisses, die Principe der Verknüpfung der Dinge zu finden. Dieses Bedürfniſs muſs unvermeidlich den Verstand irre führen, so lange er sich von demselben noch keine Rechenschaft gegeben hat.

Unterdessen fängt man an zu *reflectiren;* die Sphäre der Ideen erweitert sich; die Regionen des Möglichen öffnen sich dem Denken. Alle Objecte, welche in die Sinne fallen, entstehen, wachsen, nehmen ab und sterben. Sollte nun die Welt selbst, die wir bewohnen, dieses groſse und allgemeine Product nicht auch seinen Ursprung, Entstehung und verschiedene Perioden der Entwickelung gehabt haben? Sollte sie nicht auch ihr Alter und ihren Tod haben? Die Analogie macht es glaublich. Die Neugierde bemächtiget sich dieses Problems, die Einbildungskraft löſst es auf, die Theogonieen stellen unter einem allegorischen Schleier die Geschichte der Entstehung der Dinge dar. Die kosmogonischen Systeme scheinen sie mit völliger Treue nachzuzeichnen; man glaubt eine Philosophie zu haben; man hat die groſsen Revolutionen, welche die Zeitalter der Natur ausmachen, mit einander verbunden. Der menschliche Verstand glaubt zum zweitenmale die Ruhe gefunden zu haben.

Diese Ruhe stört die Reflexion abermals. Die Philosophie hat bei Erklärung der ersten Principe der Dinge eine zu ausgedehnte Macht bewiesen, als daſs sie dieselbe nicht be-

haben mehrere philosophische Seiten, als man gewöhnlich denkt.

bemerken sollte. Kann sie also die Gesetze der ersten Revolutionen des Universums so nach Belieben bestimmen, warum sollte sie nicht auch in das Geheimnifs der täglichen Zergliederungen seiner Theile eindringen können? Aus dem Mittelpuncte ihres einsamen Nachdenkens, mit dem auf die Ewigkeit gehefteten Blicke, erblickt sie die Natur von einer neuen Seite. Alles bewegt, verändert, erneuert sich. *Warum sind diese Veränderungen? Warum ist diese Beweglichkeit?* Schon geübt in dem erhabenen Begriff der *Möglichkeit*, setzt sie diese der Realität der uns umgebenden Erscheinungen entgegen. *War es also nicht eben so möglich, dafs diese täglichen Begebenheiten entweder gar nicht, oder auf eine andere Weise statt fanden?*

Welches grofse Feld für neue Combinationen! Man denkt endlich darauf, eine *Physik* aufzustellen, oder vielmehr zu schaffen; denn in der Lage, worin man sich befindet, ist es natürlich, dafs man diese untergeordnete Revolutionen aus den ersten, welche man schon glaubte erklärt zu haben, ableitete. Jene werden als Folgen aus den letzten betrachtet werden. Die ersten Principe der Natur und der Veränderung der Dinge werden die Erklärungsgründe für die Gesetze darbieten, welche den gegenwärtigen Zustand der Welt — einen Zustand, der nach den aufgefafsten Begriffen wie ein Augenblick in der langen Dauer der Jahrhunderte erscheint — bestimmen. Jetzt nehmen die Systeme einen andern Charakter an; sie verstehen sich dazu, die Erscheinungen zu erklären, welche unsern Sinnen gewöhnlich sind; aber sie reichen uns diese Erklärung aus einer sehr grofsen Höhe dar. Der alte Roman von Entstehung der Welt dient der Physik zur Einleitung.

Es sind dieses unstreitig grofse Ideen; sie kommen dem Ehrgeiz des menschlichen Verstandes gleich; und es scheint ihm kein Wunsch mehr übrig zu seyn. Aber jederzeit erneuert sich die alte Unruhe; jetzt nimmt sie aber nicht, wie bisher, ihre Richtung nach der Spitze der erworbenen

Er-

Erkenntnisse, sondern nach ihrer Basis. Selbst die Gröſse dieser Vorstellungen wird ihre Gründlichkeit zweifelhaft machen; sie ist in der That ganz unverhältniſsmäſsig zu dem noch so unvollkommenen Zustande der Wissenschaft, als daſs nicht die Entwickelung derselben dem Verstande, der sich prüft, einige Furcht einflöſsen sollte. Die Einbildungskraft wird selbst durch die Verschwendung der ihr dargereichten Nahrungsmittel beruhiget; man reflectirt daher mit mehr kaltem Blute und mit mehr Freiheit; das Denken gehet also auf sich selbst zurück; der Mensch gelangt zu der wichtigsten Entdeckung, zur Erkenntniſs seines Selbst. Er begreift, daſs die Gesetze seines Wesens auch auf einige Art in seine unermeſslichen Combinationen mit einfliesſen müssen; er bemerkt, daſs ein erstes Verhältniſs, in welchem er selbst mit allem Wirklichen stehet, vor allen andern seine Aufmerksamkeit verdient. Begierig studiert er die Vermögen seines Geistes, die wunderbaren und bisher unbekannten Wirker (agens) der philosophischen Arbeiten. Aus diesen Reflexionen entsteht die *Metaphysik*, *Dialektik* und *Moral*. Die erste, wenn er sich auf die Untersuchung der bloſsen Verhältnisse seiner Ideen beschränkt; die zweite, wenn er die Regeln untersucht, welche den Gebrauch jener Verhältnisse bestimmen; die dritte, wenn er die Bewegungen seiner Leidenschaften beobachtet, und sie mit den Vorschriften der Vernunft, oder mit den groſsen Zwecken der Natur in Uebereinstimmung zu bringen sucht.

Dieses ist der Gang der *entstehenden Philosophie*. Man siehet, daſs sie bei jedem Schritt, den sie vorwärts thut, sich auf ein System stützt. Zuerst macht sie nur Gebrauch von den Systemen, um die Zwischenräume, welche die mechanische Verknüpfung der Gewohnheit zwischen den Dingen gelassen hat; dann, um die groſsen Räume, welche sich diesseits und jenseits unseres Universums zeigen, auszufüllen; endlich, um die Phänomene dieses Universums zu verknüpfen, nachdem das Nachdenken inne geworden ist, wie

blind

blind die Associationen der Gewohnheit sind. Dreierlei Stoffe braucht sie, um dieses Werk zu vollenden; *Facta oder Erinnerungen*; *urbildliche Ideen oder Hypothesen*; endlich *Schlüsse der Analogie oder der Umbildung*. Die Systeme unterscheiden sich unter einander, nach dem Verhältniſs, in welchen jedes von diesen drei Bestandtheilen aufgenommen, und nach der Ordnung, in welche sie gesetzt worden. Die Hauptrolle spielen in einigen die Hypothesen; in andern die Schlüsse, in andern endlich die Thatsachen.

Wenn der menschliche Geist einmal aus dem gebundenen und abhängigen Zustande, in welchen ihn die Gewohnheit gesetzt hatte, herausgeht, so kann man zwei ganz entgegengesetzte Richtungen bemerken, welche er gehen kann. Er kann rückwärts gehen, die Räume, welche er durchlaufen hatte, noch einmal besuchen; dann analysirt und isolirt er so weit, bis er die ersten Elemente der bestehenden Combinationen bewiesen hat. Er kann aber auch vorwärts streben, sich in neue Räume schwingen; dann setzt er zusammen, verbindet, bildet sich ein Ideal, das seinen Vorstellungen zum Muster, seinen Bemühungen zum Zielpuncte dienet. Die eine von diesen entgegengesetzten Bewegungen wird vornehmlich durch die Reflexion geleitet, die zweite durch die Harmonie unterstützt. Die erste steigt von dem Ganzen zu den Theilen; die zweite beziehet das, was ein Ganzes schien, auf einen noch gröſsern Plan. Die erste gefällt den durchdringenden beobachtenden gedultigen Köpfen, welche die kleinsten Umrisse der Dinge aufzufassen gewohnt sind. Die zweite entflammt das Genie, nähret das Nachdenken und entfaltet die Schöpfungen des menschlichen Geistes in ihrer ganzen Majestät.

Die nach der zweiten Methode gebildeten Systeme können nur durch eine innere selbstthätige Kraft, durch eine lebendige Bewegung aller intellectuellen Kräfte hervorgebracht werden. Daher erregen sie in uns, wenn wir sie betrachten, durch eine Art von Sympathie und Nachahmung eine

bei-

beinahe ähnliche Erschütterung; sie stürzen uns in eine Art von philosophischer Träumerei, die entzücket, weil sie mit Hoffnungen erfüllt ist. Wir fühlen dann in uns, wie alle unsere Gedanken leben, sich bewegen, und wie die Elemente des Chaos, welche die Welt bilden sollten, sich vereinigen. Umsonst bewaffnen wir uns mit allen Vorsichtsregeln der Analyse, um uns der Verführung deiner Schriften, *beredter Gründer der Akademie*, zu erwehren. Der ruhigste Geist fühlt sich bald durch dich hingerissen. Weil du dir immer einen Zweck, ein Ideal über den Kreis der gegenwärtigen Eindrücke wähltest, lässest du uns nicht zurückgehen, nöthigest du uns auf der erhabenen und glänzenden Bahn, die sich dir geöffnet hat, fortzuschreiten. Selbst deine Kühnheit erweckt in uns den Wetteifer. Du wolltest, du wagtest, den menschlichen Geist in eine höhere Sphäre, als er gegenwärtig einnimmt, zu erheben, weil du voraussetztest, er würde alle Dinge um so besser beurtheilen, je höher der Standort wäre, aus dem er sie sähe. Weil man dieses grofse Geheimnifs deines Geistes nicht kennt, verkennt man auch so oft deine wahre Gedanken. Du trugst in dir, wie *Phidias* (42), ein göttliches Muster, dessen Gepräge in allem, was dein Geist hervorbrachte, zurückstrahlt. Wer versteht, wie du, uns zum Nachdenken zu reizen, und alle unsere Ideen in Bewegung zu setzen? Du lässest uns den Zweck selbst dann, wenn du ihn nicht anzeigest, ahnden, und wenn du auch einen Absprung machst, bleibt er noch kenntlich. Dein glänzendes Beispiel gab den Köpfen deines Zeitalters einen kraftvollen Anstofs, beseelte lange Zeit nachher die Philosophie von neuem, als sie in den Disputen der Schule starb,

42) *Ipsius in mente*, sagt *Cicero* vom *Phidias*, *insidebat species pulchritudinis eximia quaedam, quam intuens, in eaque defixus, ad illius similitudinem artem et manum dirigebat.* Könnte *Plato* wohl besser geschildert werden, wenn man seinen Namen an die Stelle des *Phidias* setzte?

starb, erregte endlich den edlen Wetteifer eines *Descartes* und *Leibnitz.* Selbst deine Irrthümer bezeugen die erhabene Kühnheit des von dir entworfenen Plans. Du glaubtest an die Möglichkeit, *das was ist*, durch das, *was seyn soll*, vollständig erklären zu können. Dieses war dein Irrthum — ein Irrthum, der bei beschränkten Köpfen verderblich, bei dem Genie aber zu entschuldigen ist — ein Irrthum, der kein Irrthum mehr seyn würde, wenn unser Verstand nicht so schwach wäre, und er die Dinge mit demselben Blicke betrachten könnte, mit welchem der Urheber der Natur auf seine Geschöpfe herabsieht.

Wir haben gesagt, daſs die in einem solchen Geiste gebildeten Systeme vorzüglich das Eigenthümliche haben, daſs sie sich besonders an die Wirkungen der Harmonie anschliessen. Die Harmonie hat diesen Charakter, daſs sie dem Ideal eine sinnliche Form giebt, welche die Einbildungskraft mehr sucht als sie denkt. In der Art von geheimniſsvollem Uebergange, welchen sie uns über die reale Welt und die Sphäre unserer Gewohnheiten hinaus öffnet, liegt einer der mächtigsten Reize, welche die Harmonie auf unser Gemüth äussert. Dieses groſse Muster, nach welchem man in diesen Systemen alle Dinge messen will, kann nichts anders seyn als ein Inbegriff von regelmäſsigen, unveränderlichen Gesetzen. Uebrigens ist in dieser Art die Natur zu erklären alle Schöpfung des Geistes; nun ist der Geist nur vermittelst harmonischer Verhältnisse schöpferisch; also kommt dem Philosophen bei Bildung dieser Hypothesen der Gedanke der Ordnung, gleichsam eine Art von erhabenem Accompagnement zu Hülfe, welche ihn begeistert, unterstützt, seine zerstreueten Gedanken verbindet, und seinen Gang durch Abmessung seiner Fortschritte erleichtert.

Daher kommt es, daſs die nach dem zurückschreitenden Gange entworfenen Systeme im Gegentheil fast immer mit der Idee von Unordnung und Verwirrung anfangen, wie das *Chaos der Jonier*, der *Streit der Elemente* bei dem *Hera-*

raklit, der *Zufall* des *Empedokles*, der *Anstofs der Atomen* bei *Leucipp*, *Demokrit* und *Epikur*. Die zurückschreitenden Systeme entwickelten sich vorzüglich bei den letzten und in der *Cyrenaischen Schule*; sie bringen die Hypothese der *Atomen* und die *Corpuscularphilosophie* hervor, welche für die Natur das zu seyn scheint, was die Anatomie für den menschlichen Körper ist.

Es ist merkwürdig, dafs die Philosophen, welche sich an die zurückschreitenden Systeme hielten, fast immer die Wissenschaft auf sinnliche Eindrücke gründeten, während diejenigen, welche durch die Idee eines Ideals geleitet wurden, in der Regel nach Axiomen greifen. Dieser Contrast erklärt sich aus der Natur der Geistesstimmung, welche sie zur Wahl einer von diesen entgegengesetzten Richtungen bestimmte.

Zwischen diesen beiden Vorstellungsarten kann sich eine leicht zu erklärende dritte Combination bilden, und bildet sich oft, nehmlich gemischte Systeme, welche auf den beiden angezeigten Richtungen wechselsweise fortschreiten, und sich derselben mit Glück bedienen, um die Ansichten, welche sie auf der einen sich verschafft haben, durch die andern zu bewähren. Hierin liegt die gröfste Vollkommenheit der Kunst. Will man die Natur studieren, so mufs man in der That bis auf den Ursprung der Dinge zurück gehen. Wollen wir über den Umfang der Objecte gehörig urtheilen; so müssen unsere Ideen über die Objecte hinaus gehen, und so wie der Mensch, der die Nachkommenschaft nicht vor Augen hat, nicht die Herrschaft über sein Zeitalter erlangen wird; so wird auch der Philosoph den ganzen Inbegriff der Realitäten nicht umfassen, wenn er die Regionen des Möglichen nicht im Gesichte hat. Man erkennet das Gegenwärtige nur dann, wenn es zu seyn aufgehört hat; und man mufs nothwendig aus sich heraus gehen, wenn man über sich selbst richtig urtheilen will.

Die *Vollkommenheit* eines Systemes hängt vorzüglich von

drei Dingen ab; *von der Menge der Phänomene, die es umfaſst; von der Einfachheit der Auflösungen, welche es darbietet;* und *von dem strengen Zusammenhange seiner Theile.*

Die erste von diesen Vollkommenheiten begreift in sich das *Verdienst* einer *überwundenen Schwierigkeit*, welches auch ein günstiges Vorurtheil für die gegebenen Auflösungen wird. Diese Vollkommenheit erreicht man am spätesten. In den ersten Zeiten der Wissenschaft sind die Beobachtungen noch nicht zahlreich; es ist daher eben so leicht, ein System zu bilden, als es zu bestreiten. Systeme treten eben so geschwind hervor, als sie wieder verschwinden. Man greift nach Hypothesen, weil es an Thatsachen fehlt; und dieser Mangel an Thatsachen macht die Hypothesen fast nothwendig willkürlich.

Das Verdienst der *einfachen Auflösungen* leitet sich aus dem Wesen der Philosophie selbst her. Weil sie die Verknüpfung der Dinge sucht, so glaubt sie ihr Geschäft noch nicht erfüllt zu haben, so lange noch einige Ideen übrig sind, zwischen welchen sie das gemeinschaftliche Band noch nicht geknüpft hat. Alle Systeme streben nach dieser *Einheit*, sie ist also keinesweges bloſs eine Schönheit der Uebereinkunft. Es scheint, als habe man noch nicht alles erklärt, so lange man aus einer ersten Wahrheit nicht alle übrigen ableitet. Allein diese *vollkommene Einheit* ist wahrscheinlich über die Kräfte unseres Verstandes; gleichwohl flöſsen uns Wiſsbegierde und Eitelkeit ein unbegrenztes Interesse ein, sie zu erreichen. Versteht sich wohl Einer, der ein System bildet, dazu, ein einziges *Warum?* über seinen Auflösungen noch übrig zu lassen? Daraus entspringen, wie wir bald sehen werden, vielleicht die häufigsten Verirrungen der Philosophen.

Die systematische Vollkommenheit, welche in einer *strengen Verknüpfung* und *Ableitung* besteht, und am nothwendigsten ist, wird am wenigsten gesucht, weil sie die schwerste ist; auch wird sie sehr spät geschätzt. In den Augen

gen eines wenig geübten Beobachters scheinen sich alle Ideen zu verbinden, welche auf einander folgen. Nachdem man indessen angefangen hat zu bemerken, dafs dieses noch nicht genug zur symmetrischen Abrundung eines Systemes sey, wenn man nicht auch jedem seiner Theile eine richtige Haltung gäbe, fühlte man das Bedürfnifs einer *Logik*. Man hat eine Logik gegründet; da man aber gewohnt war, ein System nur als eine Verbindung von Ideen zu betrachten, so hat man auch die Logik nur als die Kunst angesehen, welche die *Verbindung der Ideen zu reguliren und ihre Zusammenstimmung zu bestimmen hätte;* man bestärkte sich in der Voraussetzung, es sey zur Bildung eines Systemes hinreichend, nach Ideen zu raisonniren, und die Metaphysik bemächtigte sich der Philosophie.

Mufs man aber nicht auch eine *Logik der Thatsachen* haben? Wird nicht der Gesetzgebung der Systeme ein wesentlicher Theil fehlen, so lange als diese Logik der Thatsachen nicht aufgestellt ist? Dieses ist eine Frage, welche der ernstlichsten Aufmerksamkeit der Denker würdig ist *).

Uebrigens sind die Bedingungen, von welchen die innere Vollkommenheit eines Systemes abhängt, in vielen Rück-sich-

*) Eine Logik der Thatsachen, als ein Theil der angewandten Logik, ist allerdings eine sehr nützliche und für die Cultur der empirischen Wissenschaften nothwendige Wissenschaft. Aber als einen integrirenden und Haupttheil der Gesetzgebungswissenschaft der Systeme können wir sie uns nicht denken. Denn da sie nichts anders ist als Anwendung der Regeln des Denkens auf einen empirischen Stoff, so kann nicht dieser Stoff, der selbst den Gesetzen des Verstandes unterworfen wird, Principien für die Systeme hergeben, sondern das Denken, in so fern es bestimmend ist. Ist also die Logik das Regulativ für Systeme, so ist es die reine, nicht die angewandte. Noch auffallender wird die Behauptung, wenn man bedenkt, dafs hier von philosophischen Systemen die Rede ist.

sichten von denen verschieden, welche ihr äufseres Glück und ihre Popularität entscheiden. Hier kommt es weniger auf strenge Verkettung an. Wenig Köpfe geben sich die Mühe, sie strenge zu prüfen; mit ein wenig Subtilität ziehet man sich eben so gut aus der Sache, als mit der besten Logik. Aber das System mufs durch seine Gröfse einen imponirenden Anblick gewähren; es mufs den Verstand durch eine vollkommene Symmetrie befriedigen; es mufs die Einbildungskraft durch absolute Ideen fesseln. Hier ist Einheit und Einfachheit vorzüglich nothwendig; oft sind sie hinreichend, um den Erfolg zu entscheiden. Der gröfste Theil der Menschen verlangt nichts mehr, als aus der Verwirrung befreiet zu werden, welche verwickelte Ideen verursachen; sie wollen nicht, dafs ihre Aufmerksamkeit getheilt werde. Es ist nicht nöthig zu sagen, dafs man den Geist der Zeiten studieren, und ihm schmeicheln müsse; es ist besser, die Meinungen desselben offenbar zu bestreiten, als sich mit denselben zu vertragen. Wir sind geneigter, mit Grundsätzen zu wechseln, als einmal angenommene zu beschränken. Die Menschen fürchten den Widerspruch weit weniger, als man glaubt. Der mit der Ueberraschung verbundene Reiz, der Geschmack an Contrasten und selbst Edelmuth vereinigen sich, um demjenigen Anhänger zu verschaffen, der die scheinbare Tollkühnheit hatte, angenommene Ideen zu tadeln.

Sollen wir diese gefährliche Kunst, welche den Sectengeist bildet, verschreien? Vielleicht mufs man sie nur enthüllen, um die Gefahr selbst zu vermindern. Man setze zu diesen Umständen noch einige andere. Man setze gleich zu Anfang voraus, man müsse in der Philosophie alles von neuem beginnen; dieses wird leicht Glauben finden. Es giebt eine Menge Menschen, welche der alten Vorstellungen müde, und nach Revolutionen in dem Reiche der Wissenschaften, wie in der bürgerlichen Ordnung, begierig sind. Hält man einmal eine vollständige Erneuerung für nothwendig, so wird man Euch leicht zum Führer wählen. Denn es giebt wenig

Köp-

Köpfe, welche in sich die Kraft des Genies empfinden, oder Muth zur Unternehmung eines so schweren Werkes haben. Gebt jetzt den Dingen neue Namen; der Mehrheit wird die Erneuerung schon vollendet scheinen. Affectirt eine grofse Sonderbarkeit in den Dingen, einen entscheidenden Ton in allen Behauptungen; findet ein Mittel Euren Genossen die Ueberzeugung beizubringen, dafs sie über alle andern Menschen erhaben sind. Je mehr Ihr ihnen schmeichelt, desto leichtgläubiger werdet Ihr sie finden. Bemühet Euch, sie von allem, was nicht zur Secte gehört, zu isoliren; vereiniget sie unter einander durch tausend Zeichen einer gegenseisigen Erkenntlichkeit; die Farbe des Hauptsystems verbreite sich über alle Theile der Wissenschaft; diejenige Idee, welche zum Glaubensbekenntnifs der Secte bestimmt ist, diene auch zur Einleitung in alle Eure Theorieen, dann wird man nicht mehr anders als unter Eurem Beistande denken können. Ihr müfst einen vollständigen Codex von Euch eigenthümlichen und in Bereitschaft liegenden Gesetzen haben; die meisten Köpfe sind denen dankbar, die ihnen zu befehlen die Gnade haben. In den Hinterhalt stellet einige Paradoxen für Köpfe von glänzender Einbildungskraft, einige mystische Perspective für Enthusiasten. Versehet Euch mit allen Formen der Einweihung; fodert Prüfungen; bereitet auf einander folgende Grade der Offenbarung; haltet Eure Schüler in Athem; verschliefset hinter Euch alle Zugänge, und vor Euch lafst immer einige Hoffnung blicken. — — —

Diefs ist die Kunst, welche einem gründlichen und Ruhe liebenden Verstande wenig angemessen ist. Diefs sind Reflexionen, deren Resultat den an sich haltenden Denkern wenig Glück erwarten läfst, welche zwischen Extremen immer einen Mittelweg gehen, die sich bemühen, ihre Principe zu beschränken, die das verschiedene Verdienst jeder Meinung anzuerkennen wissen, die mehr nach Weisheit als nach Neuheit trachten. Sie mögen aber die Geschichte der Secten und ihr beklagenswürdiges Ende betrachten; sie mögen nachfor-

schen, wie eitel die auf Täuschungen gegründete Popularität ist; dann werden sie sich bald trösten. Sie mögen über den Werth der Wahrheit, deren Erforschung sie sich ganz weihen, nachdenken; dann werden sie bald finden, wie tief alle Rechnungen und Plane, sein Glück zu machen, unter ihnen stehen.

Viertes Kapitel.

Entstehung einiger Vorurtheile der Philosophen; sie entspringen fast immer daraus, daſs man das wahre Princip der Erkenntnisse verkennt.

Die Philosophen sind vortreflich, wenn sie den Ursprung der Irrthümer des gemeinen Mannes aufdecken. Wer soll aber den Ursprung der *Irrthümer der Philosophen* enthüllen? Derjenige Mensch, welcher sich dem Studium der Wissenschaft und Weisheit widmet, scheint im Voraus gegen alle weitere Verirrungen gesichert zu seyn, wenn er einmal eingesehen hat, wie er sich bisher getäuscht hat. Indessen zeigt die Erfahrung bald genug das Täuschende dieser Erwartung. Der Schüler der Weisheit entrichtet ebenfalls der menschlichen Schwäche seinen Tribut, und seine Irrthümer sind noch weit gefährlicher. Er befragt sich selbst nicht mit gehöriger Strenge, behauptet mit Zuversichtlichkeit und Halsstarrigkeit; es giebt kein Mittel, um ihn aus seinem Irrthum zu reiſsen. Er erhebt seinen Irrthum zu einem *Dogma*, und dieser Fehler hat tausend andere zur Folge. Siehet er seine Verirrung ein, so fühlet er seinen Muth um so mehr niedergeschlagen, je mehr er seiner Vernunft vertrauet hatte, und der Zweifel, als der tiefe und leere Abgrund des Nichts drohet ihn unwiderbringlich zu verschlingen.

Und

Und dieses ist es gerade, was die Philosophie in der Welt am meisten in Mifscredit bringt. Denn oberflächliche Menschen sind unvermögend, das Verdienst oder Mangelhafte einer Methode zu beurtheilen; doch wissen sie genug, um zu begreifen, dafs die Meinungen der Philosophen nicht immer einhellig sind. Sie schliefsen, dafs Einige, und vielleicht alle sich betrogen haben. Was für Vortheile haben also diese tiefen Denker vor uns voraus? Welchen Nutzen ziehen sie aus so vielen Arbeiten? Sie unterscheiden sich von dem gemeinen Manne nur durch schlecht begründete Anmaafsungen. So rächt sich die *Leichtfertigkeit* wegen der Aussprüche, welche die Philosophie über sie gefällt hat.

Eine sehr einfache Reflexion könnte indessen diese scheinbare Rache zernichten, und die Philosophie rechtfertigen. Sollte es nicht möglich seyn, dafs der Unterschied zwischen den Irrthümern des Philosophen und des gemeinen Mannes weit geringer wäre, als man angenommen hätte? Dafs diese Irrthümer ziemlich aus denselben Ursachen entspringen, welche nur unter verschiedenen Umständen wirken? Wenn sie sich zu den Lehren der Weisheit erheben, hören sie nicht auf, Menschen zu seyn; sie folgen immer denselben Neigungen. Die Sphäre, in welcher sie sich bewegen, ist, wenn man will, erhabener; aber die Bewegunsgründe behalten immer ihre Thätigkeit, und ihr einziger Fehler besteht vielleicht darin, dafs sie zu oft vergessen, dafs sie einer gemeinschaftlichen Natur angehören, so viele Gründe sie auch haben, sich daran zu erinnern.

Wir wollen einmal hören, wie man die gewöhnlichen Irrthümer der Menschen erklärt, und uns fragen, ob nicht die Philosophen sehr oft auf diese verschiedene Arten auf den Standpunct des gewöhnlichen Menschen herabsinken. — Die *Leidenschaften*, wird man für das Erste sagen, *sind die erste Ursache von den Verirrungen des grofsen Haufens.* — Allein, wenn man auch voraussetzte, sie wären ganz zernichtet, so setzte doch allein das Studium der Wissenschaft

uns der Gefahr aus, neue Leidenschaften anzunehmen. Sie sind freilich mit mehr Geschicklichkeit verlarvt, und vielleicht unsern eignen Augen verborgen. — *Die Eifersucht*, *das Verlangen nach Ruhm*, *die unmäſsige Neigung nach Unabhängigkeit* — dieses sind die Leidenschaften des Verstandes, welche uns jeden Augenblick umhüllen; die *ungeduldige Neugierde*, der *Reiz der Neuheit*, das *Wohlgefallen an dem Contraste*, der *Ehrgeiz des Denkens*, der auf seine Weise bei seinen Eroberungen nach der Herrschaft der Welt strebt. — Die *Gewohnheit?* Sie nimmt bei andern Thätigkeiten eine andere Gestalt an. Jederzeit giebt sie den Ideen den unbiegsamen Charakter, welcher den Gedanken nicht verstattet, daſs die Dinge anders sind, als man sie sich vorzustellen gewohnt ist. Es ist also eine Folge der Gewohnheit, daſs die Philosophen die Verhältnisse ihrer Vorstellungen als eben so viele Regeln der Existenz und realen Möglichkeit selbst ansehen. — Die *Erziehung*, die *Nachahmung?* — Es giebt eine *Erziehung für die Wissenschaft*, wie *für die Welt*, und wenige Philosophen geben sich diese selbst. Man werfe einen Blick auf sechszehn Jahrhunderte der Geschichte der Philosophie, auf den Zwischenraum zwischen *Carneades* und *Montaigne*, und man wird inne werden, welchen Einfluſs die Nachahmung auf die besten Köpfe habe. — Die *Gaukeleien einer zu wenig geregelten Einbildungskraft?* — Wenn dieses Vermögen einen erhabenern Charakter annimmt, in erhabenere Regionen sich schwingt, in symmetrischere Formen sich hüllet, muſs es weit verführerischer werden. Der Orient und Griechenland hat seine Philosophen mit seinen Dichtern wetteifern sehen. — Die *Uebereilung endlich aus Mangel der Aufmerksamkeit?* — Die Philosophen suchen sich unstreitig mit mehr Anstrengung dagegen zu verwahren. Allein die Abstractionen, worüber sie raisonniren, sind so fein, die Zweideutigkeit der Ausdrücke, welche sie gebrauchen, die Mannichfaltigkeit der Dinge, welche sie vergleichen, der Umfang der Sphäre, die sie umfas-

fassen, ist so grofs; der Zustand, in welchen sie sich versetzen, so abweichend von dem Gewöhnlichen, dafs sie auch eine weit gröfsere Kraft der Aufmerksamkeit, eine weit grössere Fertigkeit im Analysiren, eine verhältnifsmäfsig viel gröfsere Beharrlichkeit nöthig haben, und der kleinste Fehler für sie weit bedenklichere Folgen hat.

Gehet man noch weiter zurück, so wird man vielleicht eine neue und noch allgemeinere Analogie entdecken.

Die Irrthümer des gemeinen Mannes entspringen aus einer allgemeinen Ursache, daraus nehmlich, dafs er sich nicht um die Rechenschaft von seinen Meinungen bekümmert, nicht nach den Bestimmungsgründen seiner Urtheile fragt.

Die Irrthümer der Philosophen entspringen fast alle aus einer eben so allgemeinen, obgleich etwas entferntern Ursache, dieser nehmlich, dafs sie *das Princip der Erkenntnisse nicht richtig eingesehen, oder bei ihren Folgerungen aus dem Gesicht verloren haben.*

Die Ersten glauben ohne zu raisonniren; die Zweiten raisonniren, ohne das Fundament ihres ganzen Raisonnements bestimmt zu haben?

Wir wollen uns an den Ursprung der Philosophie versetzen, und die Veranlassung ihrer ersten Verirrungen beobachten. Ist es nicht das Unglück, welches ihr bei dem ersten Schritte begegnete, dafs man die *philosophischen Probleme* nicht richtig aufstellte, und sich Fragen vorlegte, welche nothwendig unauflöslich waren? (1). Und woher rührte dieses Unglück? Daher, dafs man die *Grenzen von dem Umfan-*

1) Schon *Sokrates* machte diese Bemerkung, und dadurch, dafs er die Grenzen der menschlichen Erkenntnisse bestimmte, gab er den philosophischen Ideen eine ganz neue Richtung. *Xenophon Memorabilia Socratis I. c.* 1. §. 12. 13. 15. Man kann also sagen, dafs *Sokrates* in dieser Beziehung für die alten Zeiten eben das war, was *Locke* für die neuern gewesen ist.

fange des menschlichen Verstandes noch nicht festgesetzt und untersucht hatte, worin die Natur der Wissenschaft besteht, und welches ihre wahren Elemente sind. Indien, Persien und der ganze Orient werden mit Systemen über die Entstehung der Welt erfüllet, während man kaum einige verworrene Ideen über ihren wirklichen Zustand und ihre gegenwärtigen Gesetze besafs (2). Man will alles erkennen, selbst über die Grenzen hinaus, innerhalb welchen der Mensch befugt ist, etwas zu erkennen. Diese Hypothesen werden bei den *Griechen* eingeführt; ihr feiner und biegsamer Geist bildet sie auf tausend Weisen um, ehe man die Bemerkung gemacht hatte, wie sehr sie erschlichen sind.

Man

2) Jedes Volk maafst sich seit seiner Kindheit an, den Ursprung der Welt und des Menschengeschlechts erklären zu wollen. Zuerst stellt man sich die Bildung des Universums nach *groben Analogieen* vor, welche man aus der Erzeugung der Thiere, oder aus der Vegetation schöpft, wie bei den meisten wilden Völkern; dann sucht man sich jene Bildung durch Ausdehnung einiger astronomischer Kenntnisse oder einiger physischer Gesetze; endlich durch personificirte intellectuelle Symbole und abstracte Begriffe zu erklären. Diese drei Arten von Hypothesen stehen mit dem Fortschritt der bürgerlichen Cultur in Verhältnifs.

Es giebt aufserordentliche Dinge in den Bruchstücken, welche uns von den Lehren des *Zoroaster* und *Confucius* sind überliefert worden. Sie hatten über das Bedürfnifs weiser Gesetze für die Gesellschaft und eines mächtigen Zügels für die Leidenschaften der Einzelnen gründlich nachgedacht, aber über das Bedürfnifs gewisser Methoden für die Erkenntnisse hatten sie nicht reflectirt, und konnten es nicht. So erhaben sie in ihrer Moral waren, so hatten sie doch sehr wenig für die Wissenschaft gethan; und dieses ist gerade die Grenzlinie, welche sie von den griechischen Philosophen trennet. Die Ersten schränkten sich auf die Darstellung der *Maximen* ein; die Zweiten suchten *Principe*.

Man bemühet sich, die *schöpferischen Kräfte* der Dinge zu entdecken. *Aber auf welchem Wege können wir, die wir nur die Oberfläche der Objectenwelt bewohnen, zu diesen Principien gelangen?* Diese Frage legt man sich nicht einmal vor. *Archimedes* verlangt einen *Ruhepunct*, um die Welt aus ihrem Standorte zu rücken; die Metaphysiker verlangen weit weniger; sie nehmen es auf sich, selbst diesen Ruhepunct zu schaffen. Einige setzen ihn in gewisse Elemente; Andere in ein Atom; noch Kühnere in bloſse Gedanken. Das *Daseyn*, dieses Geheimniſs, ohne welches es keine Wissenschaft giebt, mit welchem für uns alles anfängt, wollen sie anfangen sehen; sie setzen sich in ein absolutes Leeres, drehen und wenden ihre unfruchtbare Ideen, um wirkliche Dinge entstehen zu lassen. Hier erfolgt nun, was unvermeidlich erfolgen muſs, wenn man unaufhörlich raisonniren, jedes Resultat, ohne das geringste Gegebene anzunehmen, erklären, und die Vernunft in unbestimmte Weite zurückgehen lassen will, ohne ihr irgendwo einen Ruhepunct zu gönnen. Umsonst beweisen die *Sophisten* durch ihr Beispiel, daſs wenn man dem menschlichen Verstande, anstatt die Natur zu erklären, sie zu erschaffen zur Function giebt, man ihm auch die Freiheit ertheilt, nach Belieben die entgegengesetztesten Dinge hervor zu bringen. Umsonst treten die *Cyrenaiker* und neuern *Akademiker* auf mit der Frage an die Philosophie über das Verhältniſs, welches sie zwischen ihren Ideen und den Dingen gründen will. Umsonst leugnen die Skeptiker mit Unerschrockenheit der Vernunft das Begründetseyn einer rechtmäſsigen Autorität ab. Nur eine kleine Anzahl von einsichtsvollen Köpfen beschränkt den Umfang der Probleme, welche sie sich vorlegen, und bestimmen die gehörige Unterordnung zwischen denselben. Allein die ungeheuern und ehrgeitzigen Fragen, welche die Einbildungskraft der Asiaten erzeugte, treten bald wieder hervor, bezaubern alle Köpfe, und verzehren alle ihre Kräfte.

Wir

Wir könnten also dieses *erste Vorurtheil* der Philosophen so ausdrücken: *man kann von allem einen Grund finden.* Dieses Vorurtheil mufs selbst bei dem Genie Gunst finden. Hat es nicht selbst den grofsen *Leibnitz* überwältiget? (3)

Das *zweite Vorurtheil* der Philosophen könnte in der Sprache unseres *Descartes* ausgedrückt werden (4); wir wollen

3) Der *Grundsatz des zureichenden Grundes* existirte schon lange Zeit in der Philosophie, ehe ihn *Leibnitz* förmlich aufstellte; der Verstand befolgt denselben, ohne ihn zu erkennen. Aber was ist für uns der *Grund eines Dinges?* Es ist der Grund, den wir haben, seine Wirklichkeit anzunehmen. Dieser Grundsatz ist anwendbar auf alle abgeleitete Sätze; er kann aber die ursprünglichen Facta, die Grundlage aller Ableitungen, nie erreichen. Angewandt auf abgeleitete Sätze wird er das Schrecken und der Umsturz alles Vorurtheils seyn; aber er würde selbst ein Vorurtheil werden, wenn man ihn auf die ursprünglichen Facta übertragen wollte.

4) *Wir können von einer Sache alles behaupten, was in dem Begriffe derselben enthalten ist.* Niemand hat noch, wie mir scheint, bemerkt, dafs dieser Grundsatz des *Descartes* im Grunde denselben Sinn ausdrückt, welchen der vom *Aristoteles* aufgestellte und ohne Widerrede angenommene Grundsatz: *das Urtheil ist eine Vergleichung der Begriffe,* enthält. Denn durch die Vergleichung zweier Begriffe kann man nichts weiter entdecken, als ihr Verhältnifs, und ob einer von ihnen in dem andern enthalten ist. *Aristoteles* ist auch so weit entfernt, diese Folgerung zu verneinen, dafs er sie vielmehr zur Grundlage seiner ganzen Logik macht. Nimmt man also an, dafs unsere Urtheile etwas von den Dingen bejahen können, was der Skeptiker allein nicht eingesteht, so wird man daraus schliefsen müssen, *dafs wir von einer Sache nur nach demjenigen, was in dem Begriffe derselben enthalten ist, etwas behaupten können.*

Auf der einen Seite will der Philosoph über wirkliche Din-

len es so ausdrücken: *Wir können von den Dingen, durch die Ideen, die wir von ihnen haben, absolut urtheilen.*

Der gemeine Mann trägt seine Empfindungen auf die Objecte über, welche sie veranlassen; er glaubt, gefärbte Objecte zu sehen, riechende Körper zu empfinden. Der Philosoph hat sich zwar von diesem gemeinen Irrthume losgemacht; allein er verfällt bald von neuem, ohne daſs er es weiſs, auf eine noch etwas mehr bedeutende Art in denselben; *er identificirt die Verhältnisse unserer Ideen mit den Gesetzen der Natur.*

Der gemeine Mann personificirt die moralischen Wesen, die physischen Ursachen; der Philosoph macht die Abstractionen zu wirklichen Wesen.

Daher kam es zuerst, daſs man das *logische Wesen* mit dem *realen* verwechselte. Diese Verwechselung offenbarte sich zuerst bei den alten *Eleaten;* sie machte, daſs die *Araber* und *Scholastiker* den wahren Sinn der Aristotelischen Philosophie verkannten; sie erzeugte die Theorie von den *substanziellen Formen;* gab dem *Cartesianischen Beweise für das Daseyn Gottes* einen Schein von Kraft (5); gründete das ganze System des *Spinoza.* Dieses Verwechseln ist so natürlich, daſs man ein und dasselbe Wort, *Seyn*, gebraucht, um die reale Existenz und die logische Verknüpfung auszu- drü-

Dinge urtheilen; auf der andern Seite faſst er, wenn er raisonnirt, nur die Verhältnisse seiner Ideen auf. Wie soll man diesen Widerspruch entfernen? *Hoc opus, hic labor.*

5) Der Beweis aus der Idee Gottes kommt darauf hinaus: *die Idee der Vollkommenheit fodert und begreift den Begriff des Daseyns in sich;* daraus hätte man blos schliessen sollen, daſs *wenn man die Idee eines vollkommenen Wesens hat, man auch die Idee eines existirenden Wesens hat.* Folgt aber wohl daraus, daſs man die Idee eines existirenden Wesens hat, daſs dieses Wesen existirt? Gleichwohl setzt dieses der *Cartesianische Beweis* voraus.

drücken; diese Identität des Ausdrucks hat dann wiederum zur Verwirrung der Ideen beigetragen. Wenn wir andeuten wollen, dafs eine Sache wirklich ist, so sagen wir: sie ist von der und der Art; ein Gebäude z. B. *ist* grofs, hoch, weil wir das Daseyn nicht anders erkennen als vermittelst seiner Modificationen. Vergleichen wir sodann die Begriffe unter einander, unabhängig von allem Daseyn, und finden, dafs einer in dem andern enthalten ist, so sprechen wir ebenfalls auf dieselbe Art, und sagen: der Löwe *ist* ein Thier. Man hat ganz richtig bemerkt, dafs dieses Wort *ist* das Wesen jedes Urtheils ausmacht. Aber, indem man diese doppelte Bedeutung vergafs, schlofs man aus dieser Bemerkung, dafs das Urtheil nichts anders ist, als eine bestimmte Vergleichung zwischen unsern Begriffen, um sie zu verbinden oder zu trennen. Auf diese Weise befestigte die Logik den Irrthum der Metaphysik.

Man hatte nur eine Logik der Begriffe, und wollte doch über Facta raisonniren; blofse Verhältnisse der Identität, und wollte doch auf Daseyn schliefsen. Man behandelte den Begriff der *Existenz* als einen zusammengesetzten, der einer weitern Analyse fähig sey, den man folglich *a priori* demonstriren könnte (6).

So wie man die Idee vom *logischen Seyn* realisirte, so realisirte man auch die Begriffe von den *Verhältnissen*. Es giebt

6) *Leibnitz* nimmt an, dafs der Begriff der *Möglichkeit* vor dem der *Wirklichkeit* vorausgeht, und den letzten gründen mufs. Hier findet ein Mifsverständnifs statt. Ehe man annimmt, dafs ein Ding wirklich ist, mufs man freilich annehmen, dafs es möglich sey. Allein der Begriff der *Möglichkeit* ist zusammengesetzter als der der Wirklichkeit und einer *Kraft*. Wir können uns also nichts als *möglich* vorstellen, woferne wir nicht schon etwas *Existirendes* annehmen; denn sonst hätte der Begriff von *Kraft* nichts, worauf er sich stützte.

giebt etwas Reales in den Verhältnissen, nehmlich die Glieder, welche sie ausmachen; aber das Verhältnifs selbst ist doch nichts als eine Ansicht des Verstandes, welche aus der Einheit seiner Vorstellungen entspringt. Nun hat man aber angenommen, dafs die Verhältnisse aufser dem Verstande eben so existirten, wie sie in dem Verstande befindlich sind. *Zeit*, *Raum*, Verhältnisse der existirenden Dinge; *Möglichkeit*, ein Verhältnifs der Dinge zu unsern Ideen; alle Begriffe, welche aus dem Begriff des Vermögens entspringen; *Zahlen* und *Gröfsenbegriffe* haben in ihrer ganzen Geltung einen positiven und absoluten Charakter erhalten. Man hat sich in unauflösbare Verwirrungen gestürzt, woraus die Dialektik Vortheile gezogen, die wahre Philosophie aber eben so viel Schaden gelitten hat.

Dieser Irrthum hat einen Irrthum von entgegengesetzter Art hervorgebracht. Von dem Augenblick an, da man die Bemerkung gemacht hatte, dafs der Verstand etwas von dem Seinigen zu den Begriffen hinzuthäte, machte man eilend den Schlufs, dafs sie auf keine Weise eine reale Bedeutung (*), dafs sie nicht den geringsten Grund in den Objecten hätten, sondern nur in den Worten, höchstens in dem Denken gegründet wären. Selbst die *Realität* hatte dasselbe Schicksal, sie wurde von derselben Richtung mit fortgerissen, und war nichts mehr als eine Vorstellung des Verstandes (7).

Das

*) *Degerando* sagt: *qu'elles n'existoient en aucune maniere au dehors.* Ich habe mehr nach dem Sinne, als nach den Worten übersetzt.

7) Dieses war der Irrthum der alten *Akademiker*, und einiger *Nominalisten;* durch die neueren *Idealisten* und durch *Kant* ist er erneuert worden. Kant hat indessen auf eine andere Art den Charakter gewisser Verhältnisse, als des *Raums*, der *Zeit*, der *Einheit*, der *Vielheit* verkannt, und sie für *Modificationen*, für *Formen nicht mehr der Dinge*, *sondern des Denkens genommen*.

Das *dritte Vorurtheil* schliefst sich sehr nahe an dieses an, und scheint beinahe zur Ueberschrift für die Schriften des *Plato* zu dienen. Es lautet so: *die Thätigkeiten des Geistes sind das Muster der Gesetze der Natur.*

Es ist unstreitig ein seltenes Beispiel, dafs man bei der Nachgiebigkeit gegen dieses Vorurtheil sich das Princip selbst nach der eben angezeigten Formel erkläre, und einige neuere Idealisten haben diese Kühnheit fast allein gehabt (8). Aber wie viele folgen demselben, ohne dafs sie es wissen. Für das erste werden die Begriffe, welche unsern Classificationen zum Schlüssel, unsern Schlüssen zum Anfangspuncte dienen, auch die ersten Ringe von der grofsen Kette darstellen, welche das Universum umfafst. Da, wo unser Verstand anfängt, wird auch die Natur anfangen. So verfahren die alten Principe über die Entstehung der Dinge. Ferner werden die Unterscheidungen und Verbindungen, welche wir mit unsern Gedanken vornehmen, die verschiedenen Theile des Systemes der Dinge trennen oder verbinden.

So werden *Zahlbegriffe* die Stufenleiter und das Maafs bilden, nach welchem wir unsere sinnlichen Wahrnehmungen vergleichen; sie werden in der Italischen Schule zum Ausdruck der *physischen Gesetze* werden. Wir können eine Idee nicht anders als nach der *Identität* unterordnen; man wird daraus schliefsen, dafs in der Natur *dasselbe allein auf dasselbe wirkt* (9). Man sehe, wie die *Scholastiker* mit grofsem Ernst

8) *Fichte* und *Schelling* kündigten an, *der menschliche Geist schaffe die Natur*, und indem er Begriffe synthetisch verknüpfe, bestimme er die realen Gesetze des Universums. Dadurch erhoben sie das, was die alten *Eleatiker* und die *Scholastiker* des Mittelalters praktisch ausgeübt hatten, feierlich zu einem Grundsatze: *Sie haben das grofse Geheimnifs der Metaphysiker verrathen.*

9) Dieses war der Hauptgrundsatz des *Demokrits. Aristoteles de generatione et corrupt. I. c. 7.*

Ernst den Namen von *metaphysischer Zusammensetzung* den Verbindungen des Verstandes beilegen, und ihr Leben mit Vervielfältigung der abstracten Unterschiede zubringen, gerade als wenn sie auf einer geographischen Karte des Universums die Grenzlinie jedes Reiches zögen. Wir haben beobachtet, dafs eine und dieselbe Sache verschiedene Formen annehmen, eine Tafel z. B. rund oder viereckig seyn kann; diese Beobachtung führet uns auf eine für unsern Verstand sehr bequeme Unterscheidung der *Materie* und *Form*. Nun wird man nicht ermangeln, mit den *Platonikern* anzunehmen, dafs die *Form* unabhängig von der *Materie* existiren kann (10).

Der Abdruck eines Siegelrings auf weiches Wachs wird für einen grofsen Haufen von Philosophen das Bild von der Bildung der Dinge seyn. Wenn man durch die Abstraction nach und nach die Bestandtheile absondert, welche für uns den Begriff eines Objectes bilden, so finden wir einen, welcher mit dem Bewufstseyn der Existenz des Objects unmittelbar

10) *Plato* verrieth selbst das Vorurtheil, welches seine Meinung von der unabhängigen Existenz der *Formen* oder *Urbilder* in dem göttlichen Verstande gründete, als er sie zu beweisen suchte. „Was beweglich und veränderlich ist, sagte er, kann nur das Bild von Etwas Unbeweglichem seyn. Denn wir können uns ein veränderliches Object nicht vorstellen, ohne auf Etwas festes, das ihm zur Stütze dient, zu kommen. So stützen wir uns, um uns den Begriff eines Individuums zu bilden, auf den Begriff seiner Art, welche in allen Individuen identisch ist." *Plato Timaeus p.* 340. *Phaedo S.* 170. *de Legibus X. S.* 84. *Symposium S.* 240.

Kant verfiel, ohne es gestehen zu wollen, in ein ähnliches Vorurtheil. Seine *Materie* kommt von Aufsen, seine *Form* ist im Innern befindlich; seine *Materie* ist zufällig, seine *Form* ist nothwendig, unsern Vermögen anhaftend.

bar verwebt ist; wir nennen ihn den Begriff der *Substanz*. Die Substanz wird man sich als einen realen Pfeiler vorstellen, der in den Mittelpunct der Objecte gestellt ist, und an welchem sich die Eigenschaften anknüpfen. Unwillkürlich wird man alle Abstractionen, welche man auf die reinverständlichste Weise vorstellen will, in Bilder verwandeln. Sind sie einmal in Bilder verwandelt, so werden sie auch ein Muster haben müssen, von dem sie nur das Gemälde sind. Die Classificationen sind nur zur Bequemlichkeit unseres Verstandes ersonnen worden; man wird sie aber als das Gemälde der Hierarchie der Dinge betrachten. Die schwache Vernunft bedarf der Beihülfe einer strengen Symmetrie; man wird voraussetzen, daſs die Zeichnungen der Natur symmetrisch auf unsere Weise sind, und die zitternde menschliche Stimme wird den himmlischen Harmonieen den Ton anzugeben wagen. Wir müssen bei jeder Handlung einen Bewegungsgrund haben; man wird jedem Phänomen seine Endursache leihen. Jedem Begriff entspricht sein entgegengesetzter; demnach werden sich auch alle Kräfte der Natur in zwei entgegengesetzte Classen vertheilen, und selbst die Beraubung wird als ein constitutives Princip angenommen werden (11).

Das *vierte Vorurtheil* beziehet sich auf eine bei den Alten beliebte und durch *Aristoteles* Ansehen bestätigte Maxime: *Es giebt nur in Ansehung der nothwendigen Dinge Wissenschaft* (12).

Auch

11) Man weiſs, welche wichtige Rolle die *Beraubung* in der Peripatetischen Schule spielte. Denn *Aristoteles* hatte sehr richtig eingesehen, welche wesentlichen Dienste die Beraubung bei Bildung unserer Begriffe erfüllte. *Seyn* und *Nichtseyn* sind die beiden Gründe der menschlichen Begriffe. Da auf diesen beiden Puncten alle Unterscheidungen beruhen, so darf man sich wohl nicht wundern, daſs man die zwei Principe der Natur daraus gemacht hat.

12) Durch den Charakter der *Nothwendigkeit* unterscheidet sich

Auch der gemeine Mann hat seine *Nothwendigkeit*; sie residirt in den mechanischen Associationen der Gewohnheit; die Dinge können, wenn man ihn anhört, nicht anders gewesen seyn, als sie sind; sie können in Zukunft nicht anders werden, als sie gegenwärtig sind. Diefs ist sein ganzes Wissen.

Das *Dogma der Fatalität* hat für die Einbildungskraft einen grofsen Reiz; es gefällt ihr, weil es sie belastet. Es hat Etwas Melancholisches und Schreckliches, welches allen menschlichen Leidenschaften einen dramatischeren Charakter giebt. Es führt etwas Absolutes bei sich, welches den unruhigen und unstäten Geist zur Ruhe bringt. Es scheint uns den ewigen und peinlichen Kampf unserer Wünsche und Bestrebungen gegen den Lauf der Dinge zu erklären.

In demselben Verhältnifs stehet ungefähr die Neigung der Philosophen zu ihren nothwendigen Wahrheiten. Es scheint, als müfsten sie sich mit dem Worte Nothwendigkeit als einer magischen Waffe gegen das Schrecken, welchen der Zweifel verursacht, bewaffnen. Mehrere andere Reflexionen kommen dazu, um sie in ihrer Vorstellungsart von der Wissenschaft zu bestärken. „Wie können wir, sagen sie, mit Gewifsheit wissen, *dafs Etwas ist*, *wenn das Gegentheil eben so möglich ist*. Was wahr ist, kann nicht falsch werden; es mufs also unveränderlich seyn. Es ist kei-

sich bei den Alten die *Wissenschaft* von der *Meinung*, und die Meinung schien es nicht zu verdienen, dafs sich der Philosoph mit ihr beschäftigte. Schreckliches Vorurtheil, welches kein Mittleres zwischen dem anmaafsendsten Dogmatismus und dem absoluten Zweifel übrig liefs; ein Vorurtheil, welches oft die Denker abschreckte, die geistreiche Theorie der Wahrscheinlichkeiten zu studieren; ein Vorurtheil, welches auf eine ungerechte und übertriebene Weise gegen die *neue Akademie* einnahm, und sie dadurch an den Diensten hinderte, zu welchen sie berufen schien.

keine Wissenschaft von demselben möglich, als nur in so fern die Regeln desselben *unveränderlich* sind; *unveränderlich* kann aber nur das seyn, was *nothwendig* ist. Wie können wir bei unsern Anwendungen sicher seyn, wenn wir nicht über das, *was seyn muſs*, urtheilen können? Das Wort *muſs* führt aber Etwas von unabweislicher Nothwendigkeit bei sich. Mit einem Worte, der menschliche Geist findet nur auf einem unbeweglichen Puncte eine sichere Stütze; wird er von einem flüchtigen Strome fortgerissen, so ist seine Ruhe nur scheinbar; er kennt dann nicht die Ufer, welche er zu befahren hat. Man kennt die Natur noch nicht, wenn man nicht ihre Gesetze entdeckt hat, und jeder Begriff eines Gesetzes schlieſst eine gewisse Unveränderlichkeit in sich."

So raisonnirt man. Ist dieser Grundsatz einmal gesetzt, so flieſsen die nachstehenden Folgerungen daraus. Man folgert daraus, daſs es nur eine *Wissenschaft* für die *allgemeinen Dinge* giebt. Man schlieſst daraus, *daſs man in ihrem Wesen den Grund von dem, was sie wirklich sind, suchen müsse.* Man will die *Wirklichkeit* aus der *Möglichkeit* ableiten. Man will durch den Grundsatz: *eine Sache kann nicht zugleich seyn und nicht seyn*, welcher gleichsam der allgemeine Ausdruck von dem Gesetz der Nothwendigkeit ist, alles beweisen (13). Man wirft sich in entscheidende Meinun-

13) Dieses berühmte, von denen Metaphysikern, welche die Miene annehmen, als könnten sie des Beistandes der Erfahrung entbehren, zu Hülfe gerufene Princip, würde im Gegentheil, wenn wir reiflich darüber nachdächten, uns hinreichend und unwiderleglich beweisen, daſs die Wissenschaft nicht anders als mit Wahrheiten der Erfahrung anfangen kann; denn es ist einleuchtend, daſs man mit diesem Princip keinen realen Gebrauch machen kann, wenn man nicht voraussetzt, daſs schon Etwas existirt. Was enthält denn dieser Grundsatz auſser diesen beiden Sätzen: *was ist, das ist, und was nicht ist, das ist nicht.* Man abstra-

nungen, man nimmt keine Mäfsigung für die Maximen, keine Modification für die Grundsätze an. Man glaubt nicht, dafs die Wahrheit unter mannichfaltigen Umständen auch verschiedene Charaktere annehmen könne. Man verschmähet alles, was die Gestalt der *Wahrscheinlichkeit* an sich trägt.

Wenn man denn eine Hypothese ergreift — und welcher Philosoph kann sich derselben enthalten? — so vergifst man, dafs es eine Hypothese ist; man ist beinahe gezwungen, es zu vergessen. Denn jede Hypothese, so glücklich sie auch seyn mag, kann niemals mehr als wahrscheinlich seyn. Dann vernachlässiget man die einzelnen und besondern Data; denn was thun sie zur Nothwendigkeit? die Begriffe, aus welchen man schliefst, werden unvollständig. Man will ferner alle Erkenntnisse den mathematischen Wissenschaften gleich stellen; man sucht ihre Form und Sprache anzuwenden, in der Hoffnung, dadurch ihre Strenge zu erreichen. Dann behauptet man ohne Zurückhaltung. Wenn aber

strahire von aller Erfahrungswahrheit über das Existirende und Nichtexistirende, und man weifs nicht mehr, was man mit jenem Axiom anfangen soll.

Uebrigens ist die *Nothwendigkeit* dieses Axioms selbst nur *scheinbar*. Sie besteht nur darin, dafs, nachdem man etwas angenommen hat, man es nicht wieder aufheben kann, ohne sich selbst Lügen zu strafen. Es ist nur eine Nothwendigkeit für den Verstand, consequent zu seyn; eine Nothwendigkeit, über welche, wo ich mich nicht irre, sich die Metaphysiker oft genug hinaussetzen, und die sie daher zu ihrem eignen Vortheil wohl nicht in solcher Strenge hätten aufstellen sollen. Nie kann dieses aber eine Nothwendigkeit der Existenz für einen Gegenstand seyn, wenn er nicht sonst schon durch Beobachtungen erkannt wäre. Auch hat Herr *Prevost* dieser Classe von Wahrheiten mit mehr Grund den Namen der *hypothetischen* gegeben, in so fern sie jederzeit die Voraussetzung eines Factums in sich schliefsen.

aber eine Begebenheit nur einmal die Nothwendigkeit Lügen straft, deren man sich rühmte, so ist man auch ohne allen Schutz gegen die Angriffe des Pyrrhonismus.

Fünftes Vorurtheil. Es giebt nur ein einziges Princip der Wissenschaft.

Einige kündigen dieses ausdrücklich an, und *Condillac* gehört selbst unter diese Anzahl (14). Beinahe Alle aber verfahren so, daſs sie diese Maxime stillschweigend voraussetzen.

Es bedurfte aller der neuen Entdeckungen der *Chemie*, und des Glanzes, der sie begleitete, um die denkenden Köpfe von der Nachforschung eines einzigen und ursprünglichen Elements los zu reiſsen — einer Nachforschung, welche in allen Jahrhunderten, mit unermüdlicher Beharrlichkeit, obgleich immer ohne allen Erfolg, erneuert worden. Wie klein würden unsere gegenwärtigen Chemiker mit ihren ehrenvollen Arbeiten den ersten Physikern bloſs darum vorgekommen seyn, weil sie beinahe vierzig Grundstoffe der Körper annehmen! Mit welchem Mitleiden würde nicht der Alchymist ihr Verzeichniſs ansehen!

Nun hat die Philosophie auch ihre Alchymisten; sie hat deren zu allen Zeiten und unter den besten Köpfen gehabt. Es sind diejenigen, welche um jeden Preis das einzige Princip jeder Wissenschaft finden wollen. Es sind diejenigen, welche aus allen Stufen das reine Gold der Wahrheit wieder zusammensetzen wollen.

Das Streben nach systematischer Einheit hat in der Hinsicht einigen Vortheil gehabt, daſs sie Ordnung in unsere Erkenntnisse zu bringen beigetragen, und zu einer Menge von Vergleichungen Veranlassung gegeben hat (15). Uebrigens

14) Man sehe 1. Band S. 250.

15) Man wird die *systematische Einheit* als *Eintheilung* von der *systematischen Einheit* als *Demonstration* unterscheiden müssen. Die erste muſs eine Eigenschaft jedes gut durchdach-

gens aber giebt es wenig Versuche, welche so viele willkürliche Hypothesen erzeugt, und den menschlichen Verstand so oft von der Bahn der Wahrheit entfernt haben. Man mufste zu gezwungenen Verähnlichungen schreiten, und bei jedem Schritt die lästige Umständlichkeit vernachlässigen; man mufste unter den Dingen eine conventionelle Ordnung stiften; die natürliche Ordnung würde zu wenig gelehrig gewesen seyn; man mufste alles auf den gewählten Gesichtspunct gewaltsam zurück führen. Man mufste voraus setzen, dafs die Natur auf ähnlichen Wegen, auf den einfachsten Wegen, oder wenigstens solchen, die uns so scheinen, verfahre. Alle absolute Ideen erhielten Gunst. In künstlichen Combinationen wirklicher Beobachtungen verschwendete man die Zeit, welche man auf ihre Vervielfältigung hätte wenden sollen. Man besorgte sogar, sie möchten sich zu sehr vervielfältigen, und dadurch etwa neue Verwirrungen anrichten, oder die entworfenen Umrisse stöhren. Man stiefs endlich alle die mannichfaltigen und veränderlichen Data weit von sich, als heterogene Materialien, welche in dem Werke der vollkommenen Einheit nicht zusammentreffen könnten. Man darf in der That nicht lange Zeit reflectiren, um einzusehen, dafs die mannichfaltigen und oft entgegengesetzten Eigenschaften der materiellen zusammengesetzten Dinge auch dann, wann die Analyse ihre Elemente noch so sehr vereinfacht hat, doch mehrere heterogene Principe voraussetzen. Eben diefs ist der Fall mit den Erfahrungswahrheiten. Also ist die absolute und systematische Einheit unverträglich mit der

dachten und ausgeführten Werkes seyn. Die Einheit liegt nur in dem Zweck, in der Absicht des Verfassers. Die zweite übertreibt nothwendig die Stärke der Schlüsse; die Einheit liegt dann in dem Princip. Der Geist der Gesetze ist einfach in seiner Form, vielfach in seinen Principien. *Lavoisiers* Nomenclatur ist einfach in seinem Plane, vielfach in seinen Bestandtheilen.

der Existenz der verschiedenen Resultate der Beobachtung; und sie mufs um so unverträglicher scheinen, je weniger diese Resultate analysirt worden sind. In dieser Beziehung waren die alten *Eleaten* und die neuern *Spinozisten* die *consequentesten* unter den Philosophen, welche sich mit der Erforschung eines einzigen einfachen Princips beschäftigten. *Alles ist Eins*, sagten sie, und *Eins ist Alles.* Wir wollen annehmen, wenn man will, dafs die Wissenschaft so lange unvollkommen ist, als sie eine *Mehrheit von Grundprincipen* annimmt. Es ist nur die Frage, ob die Wissenschaft des Menschen dieses als möglich vorgestellten Grades der Vollkommenheit empfänglich ist. Wenigstens wird man behaupten dürfen, dafs sie denselben nicht mit der ersten Anstrengung erreichen kann. Gleichwohl fängt man jederzeit mit der Erforschung der *Grundeinheit* an. Man schlägt kein philosophisches Buch auf, in welchem der Verfasser nicht gleich von vorne herein ankündigte, er habe das Mittel gefunden, diese oder jene Reihe von Phänomenen auf ein einfaches Princip zurück zu führen. Wir haben die Schwachheit, darin ein günstiges Vorurtheil für das Werk zu finden, da wir im Gegentheil aus diesem einzigen Grunde mifstrauisch gegen das System werden sollten. Denn ist es möglich, die absolute Einheit zu entdecken, so wird sie gewifs die letzte unserer Entdeckungen seyn; sie würde voraussetzen, dafs die Wissenschaft in ihren Datis vollständig, und die Analyse vollendet ist (16).

Was

16) Diese Bemerkung würde hinreichend seyn, um die neuen Systeme der *deutshen Idealisten* zu widerlegen; denn alle auf die Entdeckung der systematischen Einheit ausgehenden Systeme setzen die Möglichkeit, sie zu erreichen, voraus. Sie verfahren in Beziehung auf die gesammte Philosophie, wie die alten Jonier in Rücksicht auf die Physik. Mufsten sie sich nicht verirren, nachdem sie einmal einen ungereimten Satz aufgestellt hatten?

Was erfolgt nun? Neue Data kommen dazu; die Analyse verlängert sich durch neue Bemühungen; die Ansicht verändert sich, ein anderes Princip kommt in Gunst, und steigt auf den Thron der *philosophischen Einheit*, bis ihm veränderte Umstände abermals einen Nachfolger geben. Daher kommt die Veränderlichkeit der Systeme. Man wollte die Principe der ersten Ordnung nicht auf derselben Linie lassen; jedes derselben muſs für sich betrachtet mit gleichem Rechte herrschen; ihr Ansehen wird um so schwankender, je weniger sie sich zu einer Theilung verstanden.

Ueberhaupt war man, um den Triumph eines einzigen Princips zu befestigen, zu manchen Aufopferungen genöthiget. Man muſste manche Thatsache verlarven, andere verändern, nicht sehr natürliche Verknüpfungen aufstellen, und mit einem Worte, der Wissenschaft eine gezwungene Stellung geben. Ein aufmerksamer und gewandter Beobachter bemerkt diesen Fehler und benutzt ihn. Er trägt nach, was ihr vernachlässiget, verbessert, was ihr an euren Begriffen versehen habt; jetzt stellt er ein System auf, das der Form nach dem Eurigen analog, und eben so einfach, dessen Resultat aber ganz verschieden ist. Und daher kommt die Trennung der Systeme. *Plato* beziehet alle unsere Erkenntnisse auf intellectuelle Ideen. *Aristipp* kommt dazu, und schlieſst sie ausschlieſsend in die *Empfindung* ein (*). *Hobbes* führt die Thätigkeiten des Geistes auf *organische* und *leidende* Empfindung zurück. *Berkeley* kam abermals dazu, und brachte sie auf die *Thätigkeit der Intelligenz* zurück.

Die Köpfe, welche, wie *Zeno* und *Locke*, ein Gleichgewicht und gleichen Stand unter den Elementarprincipien stiften, und sie dadurch vereinbaren wollten, hatten eine sehr ungünstige Lage. Sie schienen auf dem Wege der Entde-

*) Im Originale steht *Aristipp survient et les renferme exclusivement dans la situation.* Vermuthlich ist dieſs ein Druckfehler anstatt *sensation.*

deckungen zurück geblieben zu seyn, und der Wissenschaft eine geringere Vollkommenheit gegeben zu haben. Mit Kaltsinn hört man die Darstellung ihres *aristokratischen* — man vergönne uns diesen Ausdruck — Systems an; aber bei der Idee der *monarchischen Metaphysik*, der allgemeinen Monarchie *des ersten absoluten Princips aller Wissenschaft* erwacht die Neugierde, ist die Aufmerksamkeit gespannt, die Einbildungskraft geräth in Feuer; man erwartet ein fast magisches Schauspiel zu erblicken; man findet wenigstens wirklich reizendere Formen, neue Vergleichungen, verlängerte Ansichten und fast immer Geist; denn es ist leicht, Geist zu haben, wenn man sich darauf beschränkt, nur eine Seite der Objecte aufzufassen; zuweilen Genie; denn Genie muſs man haben, wenn der Umriſs groſs, und der Schein der Einheit glücklich erhalten ist. Endlich hat man den Vortheil, die ganze Wissenschaft in einer Formel zu besitzen, eine Devise für sein System zu haben, welches demselben zum Zeichen, den Gedanken zum Erinnerungsmittel, und zum Unterscheidungsmerkmal von andern dient.

Man darf sich nicht wundern, daſs auch vortrefliche Köpfe sich zuweilen durch diese Täuschung hinreiſsen lassen. Sie sind bald inne geworden, daſs diese ungeheure Verschiedenheit der geistigen oder physischen Phänomene nur scheinbar, und nur in den Combinationen und Resultaten vorhanden ist. Je vielfältiger man die methodischen Vergleichungen und mit denselben die guten Analysen angestellt hatte, desto mehr sahe man, wie sich diese Mannichfaltigkeit der Dinge verminderte und vereinfachte. Die Analogie läſst uns also schlieſsen, daſs man durch Fortsetzung dieser Arbeit endlich auf den letzten Punct der Einfachheit gelangen werde; und da jedes dieser Elementarprincipien, welches die Analyse in den Mittelpunct einer besondern Art von Phänomenen stellte, ein sehr schätzbares Licht auf diesen Theil der Wissenschaft verbreitet, und den Entdeckungen einen neuen Schwung gegeben hat, so muſs man nothwendig einen

weit

weit höhern Werth auf die Erforschung eines allgemeinen Princips setzen, welches alle noch isolirten Ketten in sich vereinigen, und dem Menschen das grofse Geheimnifs der Natur entschleiern müfste. Dieser Gedanke verschlingt alle Kräfte des Geistes, reizt allen seinen Ehrgeiz; ohne Nachlafs giebt man sich den Arbeiten hin, die er fodert; man übereilt die Vergleichungen; man erblickt endlich eine Idee, die viel verspricht; man versucht einige Anwendungen; sie gelingen; sie geben neue Ansichten; man klatscht sich Beifall zu; man berauscht sich von seinem eignen Gedanken; man siehet die Gegenstände nicht anders mehr, als durch das Prisma, das man sich selbst gemacht. Alle diejenigen, welche sich in der Folge denselben Weg gefallen lassen, werden durch eine fast unwiderstehliche Gewalt zu demselben Ziele fortgerissen. Aber man darf nach einer allgemeinen und wichtigen Bemerkung nur etwas an der Ordnung der Vergleichungen verrücken, so verschwindet mit einmal das ganze Blendwerk der vermeintlichen Entdeckung.

Das *sechste Vorurtheil* gründet sich auf die Voraussetzung, *man habe von allen Dingen, über welche man denken kann, repräsentative Ideen* (16).

Der

16) Vermöge dieser Voraussetzung erklärt man die Wahrheit als *die Uebereinstimmung unserer Ideen mit den Objecten*, vergleicht die *Ideen* mit *Bildern*, und die *Seele* mit einem *Spiegel*, in welchem die Objecte reflectirt werden. Die Deutschen haben sogar das Wort *Vorstellung* gebraucht, um das auszudrücken, was wir uns bei dem Worte *Idee* denken. *Ist es möglich, durch Vorstellungen zu erkennen?* Diefs ist eine Frage, welche die Philosophen jeder Zeit erwogen haben. Einige haben sie bejahet, und dann eine Menge von Hypothesen ersonnen, um die Aehnlichkeit der Ideen mit den Objecten zu erklären. Andere vertheidigen die verneinende Antwort, und sie mufsten unvermeidlich in den Idealismus oder Skepticismus verfallen; alle Realität schien vernichtet. *Aber kann man denn die Objecte nicht*

Der gemeine Mann glaubt ein Bild zu haben, so oft er ein Wort ausspricht. Und darin täuscht er sich in einer gewissen Beziehung auch gar nicht. Denn ist mit dem Worte, welches er gebraucht, wirklich keine Idee nach richtigen Regeln verknüpft, so schafft er sich selbst gewisse schwankende und willkürliche Phantasiebilder, welche diese sinnleeren Ausdrücke einnehmen. Diesen groben Fehlgriff begehen nun freilich die Philosophen nicht. Sobald sie aber ein Wort zur Bezeichnung einer Idee bestimmt haben, sind sie sehr rasch mit der Voraussetzung, daſs diese Idee das Object, worauf sie sich beziehet, vollständig darstelle; die Natur desselben enthalte und erkläre. Sie bilden sich ein, es sey nicht möglich, über Objecte zu denken, und von ihnen eine wahre Erkenntniſs zu erlangen, wenn unsere Ideen nicht gleichsam *treue Portraits* derselben sind.

Gleichwohl erkennen wir nicht die innere Natur, das innere Wesen der Objecte, über welche wir denken; wir werden es vielleicht nie erkennen. Wir fassen nur *Verhältnisse* auf, und drücken diese durch Worte aus, welche auf diese Art die Bande unserer Erkenntnisse werden. Wir können

nicht anders als durch Vorstellung erkennen? Eine Sache erkennen, sollte dieſs wirklich so viel seyn als sie vorstellen? Dieſs ist eine Frage, an deren Prüfung man noch gar nicht gedacht hat. Man erkennet einen abwesenden Menschen nur durch sein Portrait; es schien natürlich dieses auch der Fall bei Objecten seyn zu müssen, welche nicht in uns befindlich sind. Die Geometer hätten uns aus diesem Irrthum, in welchen uns die Einbildungskraft gezogen hatte, herausreiſsen sollen (*).

*) Der Verfasser kennt Kants Philosophie, und kann sich noch stellen, als wäre die von ihm aufgeworfene Frage nebst ihrer Auflösung noch nie ein Gegenstand der Untersuchung gewesen? Doch er hat in gewisser Rücksicht Recht. Die Frage: *ob eine Erkenntniſs ohne Vorstellungen*, es versteht sich für Wesen unserer Art, *möglich sey*, ist wirklich ein Paradoxon, an welches auch der kühnste Skeptiker nicht gedacht hat.

nen z. B. mit aller Anstrengung unseres Denkens es nicht dahin bringen, uns die Zahl hundert vorzustellen; indessen denken wir doch über diese Zahl, weil wir ihre Verhältnisse zu andern Elementarzahlen bestimmt und an Zeichen geknüpft haben. In der Mathematik, in der Geometrie ist die Vernachlässigung dieser Bemerkung von keinen bedeutenden Folgen, weil alle Gröſsenbegriffe nur Verhältnisse sind; aber die nachtheiligen Folgen werden beträchtlich, so bald wir über die Natur der Dinge etwas behaupten wollen.

Pythagoras betrachtete die *relativen* Ideen der Zahlen als *repräsentativ*; daher rühren alle seine Fehler her. In der Metaphysik wiederholen sich diese Irrthümer jeden Augenblick, und der dieser Wissenschaft beigelegte Name läſst nichts anders erwarten. Wir haben die Idee von dem *Seyn*; wir können also erkennen, worin die Existenz besteht. Wir haben die Idee von *Ursache* und *Wirkung*, das heiſst, von einer solchen Folge zweier Phänomene, daſs wir Grund haben, das eine zu erwarten, wenn sich das andere darstellt; wir können also die Natur der Thätigkeit erkennen, durch welche die Ursache die Wirkung hervorbringt.

Die Gefahr ist um so gröſser, je mehr wir fast immer die Worte als Aushülfe für unsere Unwissenheit gebrauchen; sie müssen uns die Stelle der Vorstellung vertreten, die uns von einer Sache fehlt, wovon wir einige Verhältnisse wahrgenommen haben. Von der Art ist das Wort *Nothwendigkeit*, wenn es von der realen Natur gebraucht wird; denn wir wissen wohl, was in unsern Ideen nothwendig ist, aber nicht, wie etwas in der Reihe der wirklichen Dinge *nothwendig* seyn könne. Von der Art ist das Wort *Zufall*, welches wir als Lückenbüſser unserer Unwissenheit gebrauchen. Endlich giebt es auch Worte, mit welchen wir gewisse Dinge bezeichnen, deren Vorstellung uns nicht einmal möglich ist. Dahin gehört das Wort *unendlich* — ein Wort, über dessen so häufiges Vorkommen in der menschlichen Sprache man sich nicht genug wundern kann. Die Idee der

Gren-

Grenze ist eine Grundidee in dem Systeme unserer Erkenntnisse, und die wesentliche Bedingung aller unserer Vorstellungen. Denn wir erkennen nur vermittelst der Unterscheidungen, und Unterscheidungen gründen sich auf die Schranken. Indem wir von allen Seiten gegen Schranken anstofsen, werden wir von dem Daseyenden benachrichtiget. Nun wollen wir zuweilen annehmen, als wäre diese Bedingung, ohne welche wir nichts vorstellen können, aufgehoben, und bei Ermangelung einer wirklichen Aufhebung, dessen Wirklichmachung nicht in unserer Gewalt ist, rufen wir ein Wort zu Hülfe, welches gleichsam zum Symbol derselben dienen und ihre Stelle in unsern Schlüssen vertreten soll. Gleichwohl stellt man sich diese Idee des *Unendlichen* zuweilen als *repräsentativ* vor. Man begehet z. B. diesen Irrthum, wenn man diese Idee für *positiv* in unserm Verstande hält; denn das Unendliche an sich selbst kann etwas Positives und die Beschränkung für dasselbe eine Verneinung seyn; aber für uns sind die Schranken das Positive; sie sind unsere Berührungspuncte mit den Objecten, und das Unendliche ist in unserm Verstande nur eine Negation.

Dieser Irrthum fing an in *Plato's* Lehrgebäude eine wissenschaftliche Form anzunehmen. Dieser Philosoph war der Erfinder des Worts *Idee*, welches in den Vorstellungen unseres Verstandes einen repräsentativen Charakter für die Objecte voraussetzt. Seine Ideen waren freilich kein Gemälde materieller Objecte, aber doch gleichsam der Reflex der göttlichen Vorstellungen, welche selbst den Objecten der Natur zum Muster dienten. Die Ideen waren ihm also in seinem System eben so viele erhabene und ewige Bilder, gerade deswegen, weil sie der groben Hülle der sinnlichen Eindrücke beraubt waren. *Aristoteles* gründete das System der Ideen auf die Empfindung, erklärte die Bildung der Ideen durch Umwandelung der ersten Eindrücke; nahm indessen doch eine ähnliche Voraussetzung an. Er betrachtete die sinnlichen Vorstellungen (φαντασια) nicht allein als Wirkungen,

gen, sondern auch als *Bilder* der äufsern Objecte. Die sinnreiche Lehre der Eleatischen Physiker, welche nur den Eindrücken des Gefühlsinnes den repräsentativen Charakter zugestanden hatten (17), verwarf er, ob er gleich diesem Sinne einen Vorzug darin zusprach (18). „Die Sinne überhaupt, sagte er, sind Fähigkeiten der Empfänglichkeit der Formen, nicht der Materie; die Objecte prägen sich in ihnen ab, wie der Siegelring in dem Wachse; der Siegelring überliefert nur seine Form, nicht seine Materie, das heifst, den Stein oder das Gold, woraus er gemacht ist." (19) Indessen hatte *Aristoteles* zu viel natürlichen Verstand, um nicht einzusehen, dafs diese Art, den Charakter unserer Ideen zu erklären, sich nicht mit der Entdeckung des *Anaxagoras* vertrage, nach welcher die Empfindungen etwas Eigenthümliches der Seele sind; er unterschied daher in den sinnlichen Formen der Objecte die *Wirklichkeit* von der *Möglichkeit*: die Farben, sagte er, sind in den Objecten der *Möglichkeit* nach (*κατα δυναμιν*), aber nicht so, wie sie in uns selbst sind. Er begnügte sich daher mit der Annahme, dafs die Eigenschaften etwas *Analoges von unsern Eindrücken* sind, welches ihnen entspricht, ohne darum völlig identisch mit ihnen zu seyn (20).

Die *Scholastiker* mifsbrauchten in der Folge diese Lehre auf eine sonderbare Art, indem sie voraussetzten, dafs allen Vorstellungen eben so viele reale Eigenschaften in den Dingen entsprechen. Die *Stoiker* verliefsen die mittlere Meinung, auf welche sich Aristoteles einschränkt; sie gaben das Wort *Phantasie*, Bild allen Ideen, selbst den abstracten; sie setzten voraus, dafs das Bild streng und durchaus seinem Objecte entspreche; da sie die Seele als von gleicher Natur mit dem Körper betrachteten, so war es ihnen leicht, diese voll-

17) *Aristoteles de sensu c.* 4.

18) *De anima II, c.* 11. *III, c.* 2.

19) *De anima II, c.* 12.

20) *De anima II, c.* 7. *de sensu c.* 3.

vollkommene Aehnlichkeit durch die empfangenen Eindrücke zu erklären (21); sie nehmen als Princip an, daſs ohne diese vollkommene Aehnlichkeit keine reale Erkenntniſs möglich sey.

Die *Epikuräer* nehmen ihre Zuflucht zu ihren fliegenden Bildern; die neuen *Platoniker* trachteten in der Exstase nach angebornen Bildern, so wie *Heraklits* Vernunft durch einen mysteriösen Canal die Einflüsse der Weltseele empfieng. Der ganze Streit der *Nominalisten* und *Realisten* entstand aus der Voraussetzung, daſs die allgemeinen Ideen, wenn sie nicht repräsentativ wären, keinen realen Grund haben könnten. „Die *Universalien* existiren, sagten einige, denn die Begriffe von denselben sind nicht willkürlich; Andere sagten: es giebt in der Natur nichts, was den allgemeinen Begriffen *ähnlich* wäre; sie haben also keinen realen Grund."

Wenn die Philosophen über die Ausdehnung nachdenken, welche wir unsern Ideen geben, indem wir sie für vollständiger halten, als sie wirklich sind; wenn sie bemerken, daſs die Worte für uns die Stelle der Vorstellungen vertreten, welche wir nicht haben, so schlieſsen sie durch einen entgegengesetzten Irrthum daraus, daſs die Wissenschaft nur in den Worten bestehe, und da die Worte ihre Bedeutung durch Uebereinkunft erhalten, so setzen sie hinzu, die Wissenschaft selbst sey ganz conventionell. Das ist der Irrthum des *Hobbes*, so wie einiger *Nominalisten*, wie des *Roscelin*. Dieser Irrthum setzt voraus, die Wissenschaft könne nur in Vorstellungen bestehen, wenn sie in unsern Ideen ihren Grund habe. Die *Nominalisten* werden in dieser Hinsicht durch dasselbe Vorurtheil geleitet, welches die absoluten *Realisten* irre führte. Sie sehen nicht, daſs die Worte, indem sie Vorstellungen ersetzen, und in dieser

Rück-

21) *Sextus Empiricus advers. Logicos I.* §. 228. *Diogenes Laert. VII.* 45. 51.

Rücksicht conventionel sind, doch auch reale, erkannte Verhältnisse der Objecte sind, deren Natur unbekannt ist; daſs diese Verhältnisse unabhängig von unserm Willen sind, und den Sprachzeichen allein ihre Kraft und Bedeutung geben, welche sie, um die Werkzeuge der Wissenschaft zu seyn, haben müssen. Dieses ist der Fall mit der Mathematik; man kann nach Belieben durch griechische, lateinische, französische oder andere Worte eine Zahl ausdrücken; aber da, wo wir das Wort sehen, findet sich ein Brennpunct von Verhältnissen, welchen zu ändern, nicht in unserer Gewalt stehet. Eben so ist es auch mit den moralischen Verhältnissen.

Diese Bemerkung kann uns überzeugen, auf wie viele Irrthümer man geleitet wird, wenn man die ersten Classen unserer Ideen verwechselt (22), das ist, das wahre Princip unserer Erkenntnisse verkennet. Die folgende wird eben so deutlich machen, wie gefährlich es ist, die verschiedenen Gebiete unserer geistigen Vermögen zu verwechseln. Es ist eine häufige Erscheinung bei Philosophen, daſs sie stillschweigend voraussetzen, *was hinreichend sey, um sich eine Sache vorzustellen, sey auch hinreichend, um sie zu demonstriren.* Sie nehmen alsdann die Bedingungen, welche für die Einbildungskraft, die Aufmerksamkeit oder das Gedächtniſs erforderlich sind, für solche, welche für die Urtheilskraft nothwendig sind. Wir tragen kein Bedenken, diese häufige Verwechselung als ein *siebentes Vorurtheil* zu betrachten, welches dem Vorhergehenden ziemlich nahe kommt; ein Vorurtheil, welches schon allein das Glück vieler Hypothesen entschieden hat, und durch den mit dem Cartesianischen Grund-

22) Man verwechselt dann in der That unsere Ideen von *Verhältnissen* mit unseren Ideen von *Beschaffenheiten.* Die letzten sind *repräsentativ*, aber nicht die ersten, wie wir in der Folge zu zeigen Gelegenheit haben werden. *Locke* selbst hat nicht immer diesen Fehlgriff vermieden.

Grundsatze über die klaren Begriffe verbundenen Doppelsinn befestiget worden ist.

Hier findet sich eine Art von Täuschung, welche eben deswegen, weil sie sehr gewöhnlich ist, wenig bemerkt worden ist. Es ist leicht, eines von unseren Vermögen einzuschläfern, wenn man ein anderes ins Spiel zu setzen verstehet, und die Vernunft kann man unter allen am leichtesten einschläfern. Wir sind überhaupt so dankbar gegen diejenigen, welche uns der Mühe des Begreifens und Ergründens überhoben haben, daſs wir gar nicht daran denken, sie ernstlich um die Beweise zu fragen.

Eine Menge von irrigen Maximen verdankt ihr Glück der Präcision der Worte, in welchen sie ausgedrückt sind; Vergleichungen und Allegorieen nahmen oft die Stelle des Raisonnements ein (23). Oft ist ein zur rechten Zeit dargebotenes Zeichen hinlänglich, um die Ungewiſsheit des Geistes aufzuheben, indem man sich überredet, man habe die Sache gefaſst, wenn sie nur genennt worden, weil die Einbildungskraft, die Aufmerksamkeit oder das Gedächtniſs befrie-

23) „Die Klarheit, sagt *Vauvenargues*, ist eine Zierde der Richtigkeit; aber nicht jederzeit von derselben unzertrennlich. Helle Köpfe sind nicht allezeit gründliche Köpfe; es giebt Menschen, welche sehr deutlich vorstellen, und doch nicht folgerecht schlieſsen. Ihr zu schwacher oder zu schneller Verstand kann nicht der Verknüpfung der Dinge folgen, und läſst ihre Verhältnisse entwischen. Diese können nicht viel Ansichten vereinigen, und legen zuweilen einem ganzen Objecte bei, was nur dem kleinen Theile, den sie davon kennen, zukommt. *Die Klarheit ihrer Ideen läſst es nicht dahin kommen, daſs sie ein Miſstrauen in dieselben setzen.* Sie selbst lassen sich durch Bilder, die sie vorher erfüllt haben, verblenden, und die Klarheit ihrer Ausdrücke fesselt sie an den Irrthum ihrer Gedanken. — *Introduction à la connoissance de l'esprit humain.* Ausgabe von 1781. p. 10.

friediget ist, und man die Ursache der Verlegenheit, welche eine Ungewifsheit verursacht, nicht untersucht. Man errege in dem Denken ein Bild, welches die übrigen, unter welche es getreten ist, nicht befeindet, sondern vielmehr mit ihnen in Harmonie steht, und der Geist wird leicht den Weg durchlaufen, der ihm geöffnet worden, und weil er die Kette seiner Ideen ungezwungen ablaufen fühlt, so wird er annehmen, die Reihe seiner Schlüsse sey eben so natürlich als schulgerecht.

Smith hatte diese Bemerkung schon angedeutet, als er zeigte, wie aufserordentliche Begebenheiten durch Unterbrechung des Ganges der Einbildungskraft, das erste Bedürfnifs der Hypothesen entspringen lassen (24).

Was heifst denn in der That, *uns eine Sache erklären?* Am öftersten ist es nichts anders, als sie an ein für uns natürliches und vertrautes Bild anknüpfen, welches also dem Denkvermögen verstattet, sie ohne Erstaunen und Widerspruch zu fassen. Dieses ist nun eine von den Hauptursachen, welche bei den Philosophen den Misbrauch der Analogieen, der übereilten Vergleichungen, und mit einem Worte, den Hang zu raschen Verallgemeinerungen hervorbringt. Es stellen sich uns von der einen Seite einige isolirte Erscheinungen, von der andern mehrere Reihen von Erscheinungen dar, welche wir in einer successiven Ordnung wahrzunehmen gewohnt sind. Diese letzten scheinen uns vollkommen erklärt, weil wir gar keine Schwierigkeit fühlen, sie uns zu malen. Wir wählen also unter diesen verschiedenen Reihen diejenige, deren entferntesten Glieder die auffallendste Aehnlichkeit mit den isolirtèn Phänomenen darbietet, die verknüpft werden sollen. Wir tragen diese Reihe in die leere Stelle über, welche uns beunruhigte. Die Einbildungskraft kann in der Folge ohne Furcht von dem einen Gestade zum andern überspringen; alles ist erklärt.

Auf

24) *Essais philosophiques T. II. p. 64.*

Auf diese Art stellen sich die *Jonier* die unbekannten Verfahrungsarten der Natur nach denjenigen vor, die sie am häufigsten zu beobachten Gelegenheit gehabt hatten. Das Wasser befeuchtet die Producte der Erde; die Wärme ist das Zeichen des Lebens; die Luft sein Nahrungsstoff. Jedes von diesen wird also wechselsweise das erzeugende Princip der Dinge seyn (25). Die *Atomisten* stellen sich die Operationen der Natur nach der Verfahrungsweise der menschlichen Industrie vor. Die ersten Astronomen setzen in den Himmel ein Gewölbe von durchsichtigen Cristall, an welchem die Sterne befestiget sind. Die Umwälzung dieses Gewölbes und der leuchtenden Puncte, welche an seiner Oberfläche angeheftet sind, scheint ihnen viel begreiflicher zu seyn, als das freie Schweben in der Luft.

Diese Bemerkung bietet uns ein neues Mittel dar, den Einfluſs der Gewohnheit auf unsere Meinungen, und den Reiz der absoluten Ideen zu erklären. Die Unruhe des Geistes erwacht nur dann, wenn er die Objecte nicht leicht sich vorstellen kann, das heiſst, wenn es ihm einige Anstrengung kostet, um sich ein Bild davon zu machen. Nun erneuern sich die Associationen der durch Gewohnheit gebildeten Ideen wie von selbst. Die Dinge scheinen dann ganz natürlich, weil sich die Ideen ohne Zwang bilden, und die Ruhe des Geistes gilt dann für Befriedigung der Vernunft. Aber eine neue, obgleich unwiderstehlich bewiesene Wahrheit erfährt die stärksten Widersprüche, weil es einige Anstrengung und Abweichung von seinem gewöhnlichen Ideengange kostet, um sie an ihre Stelle einzuführen. Die absoluten Ideen lassen sich viel leichter und schneller fassen, weil sie eine einfache Form haben, von Modificationen, Beschrän-

25) Nach Aristoteles gab *Thales* zwei Hauptbeweise für sein System. „Der Nahrungsstoff aller Dinge nimmt eine flüssige Form an; alle Weiber sind von feuchter Constitution." (*Metaphysic. I. c. III.*)

schränkungen und allen Zuthaten, welche das Zusammenfassen verwickelter machen, entbunden sind. Die abstracten Ideen haben denselben Vortheil, sobald als sie unter einer sinnlichen Form vorgestellt werden können. Die auffallendsten Ideen hören auf es zu seyn, sobald als man ein Mittelglied zwischen ihnen und unsern gewohnten Ideen findet. Die *Alexandriner* fanden bei dem Umgange des menschlichen Geistes mit den Geistern so wenig Aufserordentliches, als bei dem Verkehr der Menschen unter einander; es war ihnen genug, Zeichen zu haben, und diese Zeichen gab ihnen die Magie.

Die meisten Philosophen haben, ohne es zu merken, eine fast ähnliche Ansicht in ihre Meinungen über das Princip der menschlichen Erkenntnisse gebracht.

Gewifs war es das Vorurtheil, von dem wir sprechen, welches den *Definitionen* eine so übertriebene Wichtigkeit beilegte. Man betrachtete sie als Principe, und weil man voraussetzte, *sie erklärten die Dinge*, so hoffte man, sie müfsten die Demonstration derselben gründen. Daher kommt auch der Misbrauch, welchen die Stoiker mit ihrer *Katalepsie* oder begreifenden Vorstellung trieben. Sie setzten voraus, sie dürfe nur *vollkommen klar* seyn, um zu gleicher Zeit auch *entsprechend* zu seyn. *Descartes* unterscheidet gar nicht die *Evidenz der Vorstellung* von der *Evidenz des Raisonnements*; er scheint mit Plato anzunehmen, dafs zum Urtheilen nichts weiter als die Betrachtung der Ideen erfoderderlich sey. *Fenelon* selbst entwickelt diese Maxime mit seiner gewohnten Beredsamkeit. Indessen kann man eine sehr klare Vorstellung von einer Sache haben, ohne darum berechtiget zu seyn, etwas in Ansehung ihrer realen Eigenschaften zu behaupten.

Einige machen die richtige Bemerkung, dafs man keine Idee, wenn sie auch noch so abstract ist, ohne Vermittelung einer Empfindung, von welcher sie abgezogen worden, vorstellen könne, und sie behaupten daher unbedenklich, eine all-

allgemeine Wahrheit sey nur dann erkennbar, wenn man sich aller besonderen Wahrheiten versichert habe. Wenn indessen ein allgemeiner Satz nichts anders als das Verhältniſs zweier abstracten Begriffe ausdrückt, so kann er aufgestellt werden, ehe man ihn noch in einem besondern Falle durch die Erfahrung bestätiget hat (26).

Weil der groſse *Leibnitz* diese Reflexion nicht gemacht hatte, so glaubte er, die *Hypothese von den angebornen Ideen sey nothwendig zur Demonstration der allgemeinen Wahrheiten.* Aus demselben Grunde konnte *Hume* im Gegentheil nicht begreifen, daſs man das Wahre, was man in einer vergangenen Begebenheit gefunden hat, auf einen besondern, noch nicht gegenwärtigen Fall übertragen könne (27). Lo-

26) Wir wollen ein sehr einfaches Beispiel geben. Die Begriffe *Zwei* und *Vier* sind abstract, abgezogen von sinnlichen Vorstellungen; man kann sie nicht denken, ohne *zwei* und *vier Kugeln* oder andere individuelle Objecte gesehen zu haben, oder sie sich vorzustellen. Indessen bedarf die Wahrheit: *zwei mal zwei ist gleich vier*, zu ihrem Beweise keiner besonderen Erfahrungen, die man etwa über das Verhältniſs von zwei und vier individuellen Objecten gemacht haben könnte. Sie beruhet auf der Natur dieser zwei Ideen selbst. Aus diesem Grunde haben wir die *metaphysische Erzeugung der Ideen* und die *logische Erzeugung der Erkenntnisse* unterschieden. Man siehet aus diesem Beispiele, daſs sie nicht immer dieselbe Ordnung befolgen. Verwechselt man diese beiden Arten der Erzeugung, so ist es eben so viel als wenn man annähme, die erforderlichen Bedingungen, um eine Sache vorzustellen, seyen auch dieselben, wodurch sie bewiesen werden könne.

27) Wenn alle unsere Erkenntnisse aus den Sinnen kommen, sagte *Leibnitz*, so giebt es gar keine nothwendige Wahrheit; denn alle sinnlichen Eindrücke sind zufällig und veränderlich. — Weil alle Erkenntnisse aus den Sinnen kommen, sagte *Hume*, so giebt es gar keine nothwendige Wahrheit, wir wissen nur, wie die Sachen in dem Augen-

Locke und *Condillac* selbst scheinen mehr als einmal anzunehmen, daſs die allgemeinen Wahrheiten nichts anders als das Resultat der vergangenen Erfahrungen seyn können (28). Andere beobachten im Gegentheil, daſs wir die Objecte nicht anders klar vorstellen, als wenn wir sie *unterscheiden*, und

genblick *gewesen sind*, da wir sie wahrnahmen, nicht wie sie seyn müssen. Dasselbe Raisonnement hat Kanten irre geführt.

Eine sehr einfache Bemerkung ist diesen Philosophen entgangen, diese nehmlich, daſs *unsere Ideen, wenn sie auch von den Sinnen abgeleitet und, was den Zeitpunct ihrer Erscheinung betrifft, ungewiſs sind, doch gewisse nothwendige, und den Fall ihrer Erscheinung einmal vorausgesetzt, unveränderliche Verhältnisse unter einander haben können und müssen.* Es ist ungewiſs, wenn ich zwei oder vier Kugeln sehen werde; aber es ist gewiſs, daſs so oft als ich sie sehen werde, ich auch jederzeit finden werde, daſs die zweite Zahl das doppelte von der ersten ist.

28) Man hat zwei Arten von *allgemeinen Wahrheiten* verwechselt, die wir hier unterscheiden wollen. Einige sind nur das Resultat besonderer Thatsachen; sie verknüpfen eine Idee mit einer andern, welche nicht an ihr angeschlossen ist; sie können dieses Recht nur durch die Erfahrung erlangen. Von der Art ist die Wahrheit: *alle Körper sind schwer.* Ich kann die Idee eines Körpers ohne die Idee der Schwere haben. Diese Wahrheit ist nur seit den trefflichen Erfahrungen *Pascals* allgemein geworden. — Die andern allgemeinen Wahrheiten sind der Ausdruck eines innern Verhältnisses der Identität zwischen Ideen; diese sind unabhängig von dem Ansehen der Erfahrung, weil sie nichts anders ausdrücken als: *ich denke das, was ich denke.* Von der Art ist die Wahrheit: *die Körper sind undurchdringlich;* denn ich kann die Idee eines Körpers nicht haben, ohne die Idee der *Undurchdringlichkeit*, durch welche ich jene erlange. Diese Wahrheit ist allgemein, seitdem beide Worte, welche sie ausdrücken, in der Sprache existiren.

und nicht anders unterscheiden, als wenn wir sie classificiren; dafs also die Art durch die Gattung, die sie beschränkt, und die Gattung durch eine höhere Gattung klar wird. Sie gewöhnen sich also, um sich Rechenschaft von ihren Erkenntnissen zu geben, die Stufenleiter ihrer Nomenclaturen herabzusteigen, das besondere Object unter dem Titel zu betrachten, der ihm seine Stelle in der allgemeinen Eintheilung bezeichnet, und denken nun, man könne keine Wahrheit beweisen, wenn man nicht von dem Allgemeinen auf das Besondere schliefse, und machen aus den Gattungsbegriffen gleichsam den Eckstein des Raisonnements. Allein daraus, dafs man den Begriff eines Individuums besser fafst, wenn man es in der Ordnung betrachtet, die ihm mit Einsicht angewiesen worden, folgt nicht, *dafs man ein individuelles Factum nicht aufstellen könne, ohne es an ein allgemeines Princip anzuknüpfen.*

Man könnte ohne Zweifel diese Liste der philosophischen Vorurtheile vereinfachen, denn mehrere derselben haben eine sehr enge Analogie unter einander. Man könnte sie aber auch bereichern, und z. B. zeigen, dafs die *Uebertreibung der Würde und Rechte der menschlichen Vernunft* fast unzertrennlich mit dem Stande eines Philosophen verbunden ist; denn es ist natürlich, dafs Jeder für die Würde des Instruments, welches er behandelt, günstig eingenommen ist. Da es indessen mit zu dem Geschäfte eines Philosophen gehört, die Fehler zu kritisiren, so giebt es ein diesem entgegengesetztes Vorurtheil, welches bei einigen herrschend ist, nehmlich die *Kritik über alle Meinungen ohne Einschränkung auszudehnen.* Was könnte man nicht von den Vorurtheilen derjenigen sagen, welche die Sphäre nicht allein der wirklichen, sondern auch der möglichen Dinge in die einzige Sphäre ihrer Ideen einschliefsen, so dafs sie sich zu Schiedsrichtern des Möglichen aufwerfen, und z. B. das letzte Element ihrer Analyse für das schlechthin Einfache ausgeben? Was wäre nicht über die sehr gemeinen Vorurtheile zu sagen,

gen, von welchen die Denker gegen die *populären Beweise* eingenommen sind, als wenn ein Raisonnement dadurch, daſs es für alle faſslich ist, und oft wiederholet worden, aufhörte richtig zu seyn, und als wenn der Werth der Wahrheit, gleich den Gegenständen des Luxus, nur in der Seltenheit bestünde? Sollte man nicht auch befugt seyn, seine Stimme gegen die Geringschätzung zu erheben, welche die Philosophen gegen die ursprünglichen Gefühle affectiren — Gefühle, welche unerklärlich sind, weil sie die Basis der allen Menschen gemeinsamen Thatsachen sind, weil sie der Vernunft aller Menschen zum Stützpunct dienen müssen, welche aber nothwendig und unwiderleglich sind, weil ihre Kraft siegreich, ihre Wahrnehmung unmittelbar ist? Gleich als wenn die Reflexion, indem sie uns das Vermögen zu schlieſsen gewähret, uns dispensirte, Wahrheiten anzuerkennen, welche nicht abgeleitet werden können; oder als wenn die vollkommenste Kunst der Materialien entbehren könnte, welche die wohlthätige Natur zur Bearbeitung allen Menschen hingestellt hat. Doch das gröſste Vorurtheil bei einem Philosophen würde unstreitig dieses seyn, wenn er glauben wollte, er habe alle Vorurtheile erkannt, ohne selbst einem nachgegeben zu haben.

Unser Resultat ist: alle Irrthümer der Philosophen kommen fast immer daher, daſs sie verwechseln die *Wünsche der Wissenschaft mit ihren Mitteln* (29); oder *ihre Formen mit ihren Principien*, oder *dasjenige, was die Wissenschaft von der Kunst entlehnt, mit dem, was sie von der Natur empfangen hat* (30); oder die *Eigenschaften der Ideen mit den Eigenschaften der Dinge* (31); oder die *Eigenschaften einer Classe von Ideen mit denen einer andern Classe* (32); oder

29) Erstes Vorurtheil.

30) Viertes und fünftes Vorurtheil.

31) Zweites Vorurtheil.

32) Sechstes Vorurtheil.

oder die *Vermögen des menschlichen Geistes mit den Kräften der Natur* (33); oder die *Vermögen des menschlichen Geistes unter einander* (34). Sie entspringen also daraus, daſs man die Elemente der Erkenntniſs noch nicht genug zergliedert, die *Hülfsmittel der Erkenntniſs* noch nicht sattsam genug studieret hat, und folglich die *gegenseitigen Beziehungen, die Verkettung, die Abhängigkeit und die Grenzen der Erkenntnisse mit aller erfoderlichen Schärfe nicht bestimmen konnte.*

Fünftes Kapitel.

Von den allgemeinen Fortschritten der philosophischen Entdeckungen in dem Alterthume.

Man kann die Philosophie unter drei Gesichtspuncten betrachten; als eine *Wissenschaft*, als eine *Methode*, und als eine *Erfindungskunst.*

Als *Wissenschaft* betrachtet, besteht sie aus *Thatsachen*, welche ihre *Data* sind. Die *Sinne*, die *Reflexion* und das *Gedächtniſs* dienen ihr als Handlanger. Die *Sinne* beobachten die äuſsern Thatsachen; die *Reflexion* studiert unser Inneres und seine Verhältnisse zu den äuſsern Objecten; das *Gedächtniſs* verwahret und sammlet die Facta.

Als *Methode* betrachtet, *regulirt* und *ordnet* sie. Die *Aufmerksamkeit*, das *Urtheil*, die *Sprache* leisten ihr hülfreiche Hand. Die *Aufmerksamkeit* analysirt, das *Urtheil* vergleichet, die *Sprache* fixirt durch Zeichen die allgemeinen Begriffe, welche aus den Vergleichungen hervorgehen. Die *Aufmerksamkeit* giebt die Glieder zu jedem Verhältniſs her;

33) Drittes Vorurtheil.

34) Siebentes Vorurtheil.

her; das *Urtheil* bestimmt die Verhältnisse selbst; die *Sprache* errichtet die Pfeiler, an welche sie sich anknüpfen können.

Als *Erfindungskunst macht sie die Reihen unserer Erkenntnisse vollständig, und füllet die durch die Beobachtung gelassenen Lücken aus;* sie ahndet, siehet voraus, und entdeckt in demjenigen, was wir beobachtet haben, den Keim dessen, was wir noch wahrnehmen können. Hier arbeiten der *Wille*, die *Einbildungskraft* und das *Raisonnement* einander in die Hände. Der *Wille* erzeugt Bedürfnisse, welche die Thätigkeit des Geistes reizen; die *Einbildungskraft* bildet mit den gegebenen Elementen die neuen *Combinationen*, welche wir *Hypothesen* nennen; das *Raisonnement* verwandelt und vereiniget durch eine Reihe von Schlüssen die ersonnenen Hypothesen zu wirklichen Erkenntnissen.

Wenn wir einen allgemeinen Blick auf die Geschichte der Philosophie werfen, so suchen wir uns von ihren verschiedenen Fortschritten Rechenschaft zu geben. Wir werden die Bemerkung machen, daſs sie alle entweder der *Entwickelung* eines von diesen drei Charakteren, oder der Aufstellung einer richtigern *Subordination* unter diesen drei Arten der Vervollkommnung zu verdanken sind.

Es ist in der That dem natürlichen Gange der Dinge angemessen, daſs man zuerst die *Elementarfacta* sammlet, sie dann durch *Vergleichungen* allgemeiner macht, und endlich vermittelst der *Analogieen* erfindet. Je besser diese Ordnung beobachtet wird, desto vollkommener werden die Systeme; wird diese Ordnung umgekehrt, so verwandeln sich die Systeme in eben so viele Irrthümer.

Alles führt uns so sehr darauf, *daſs man mit Sammlung der Factorum anfangen müsse*, daſs sogar eine Art von *Instinct* uns zu Beobachtungen antreibt, sobald als sich unsere Vermögen zu entwickeln anfangen. Das bloſse Kind ist in dieser Rücksicht oft klüger als die Philosophen. Die Natur, die es führet, beschäftiget seine Sinne durch ununterbrochene Uebung. Die gemeine Neugierde selbst ist eine

Art

Art von Vorempfindung von den Bedürfnissen der Vernunft. Wenn indessen das Klima und Lebensart ein Volk zu dem Unglücke verurtheilt, keine Bedürfnisse zu haben, so erstirbt seine Neugierde, und alle Keime seiner Entwickelung werden erstickt. Werden die Gewohnheiten zu schnell vermehrt und verstärkt, so verschliefsen sie der Neugierde den Zugang und lähmen die Sinne. Alsdann wird ein Volk auf eine andere Weise in der Barbarei zurückgehalten. Wenn endlich die äufsern Sinne allein auf Unkosten des Nachdenkens, oder die Sinne des Genusses übermäfsig zum Nachtheil der beobachtenden sich entwickeln, so wird die moralische und intellectuelle Cultur eines Volkes schon in ihren ersten Schritten aufgehalten. Dieses ist das Schicksal der wilden Völker. Findet die durch Hoffnung oder Furcht gereizte Neugierde bei ihnen noch einiges Bedürfnifs? Der *Aberglaube* genügt ihnen; er findet leichtgläubige Menschen, weil er sie leidenschaftlich und unwissend findet. Der Aberglaube setzt den Fortschritten der Vernunft durch Verblendung derselben, ein neues Hindernifs in den Weg.

Allein die Wanderung des Menschen auf der Erde ist zu flüchtig, der Raum, den er auf derselben einnimmt, zu enge, als dafs er nicht sehr arm an Thatsachen bleiben sollte, wenn er auch seine Sinne noch so thätig übte. Die Erinnerungen der Greise werden sich mit den Erfahrungen mehrerer Generationen vereinigen, und die Reisen gewissermafsen die Sphäre der Sinne des Einzelnen erweitern. Die Hochachtung gegen das Alter, die Neigung zu Reisen werden also die ersten Zeichen der beginnenden Cultur und gleichsam die Vorläufer der Philosophie.

Ich sage nur die Vorläufer; denn die Vernunft siehet bald ein, dafs die Thatsachen, so lange sie isolirt bleiben, noch sehr unfruchtbar sind. *Mit der Bildung einiger allgemeinen Erkenntnisse fängt also die Philosophie an.* Eine vorsichtige Philosophie stellt die Thatsachen zusammen und vergleicht sie. Ihre Anfänge sind also fast unmerklich. Eine un-

ungedultige Philosophie wirft sich rasch in absolute Ideen, verachtet Thatsachen, deren Fruchtbarkeit sie nicht wahrnimmt; ihr erster Ausflug ist kühn, aber höchst gefahrvoll.

Es kann nicht anders seyn, als die ersten wirklich *philosophischen Erkenntnisse* müssen aus *Thatsachen* bestehen, auf deren Beobachtung man am frühesten geführt wurde, und die sich leicht ordnen lassen. Wirklich hatten auch die ersten Völker des Alterthums fast alle nur zwei Arten von philosophischen Erkenntnissen, die *Astronomie* und die *Moral.* Diese Bemerkung findet bei den *Aegyptiern*, *Phöniciern*, *Indiern* und *Chinesen* gleiche Anwendung. Der Ackerbau und die Schiffarth, die ersten Künste, machten gleiche Ansprüche an den Beistand der Astronomie, welche die periodische Wiederkehr der Jahreszeiten bemerkt und die Richtung der Reisenden leitet. Die geringste Aufmerksamkeit auf die astronomischen Erscheinungen zeigt in derselben eine Regelmäfsigkeit, welche eben so genau in ihren Verhältnissen, als einfach in ihren Gesetzen scheint. Auch ist die Methode gewissermafsen schon mit den Thatsachen gegeben.

Sobald als die in der Gesellschaft vereinigten Menschen sehen, dafs ihre Verhältnisse verwickelter werden, und ihre wechselseitige Abhängigkeit zunimmt, fühlen sie das Bedürfnifs, den Gang derjenigen Leidenschaften zu beobachten, welche durch ihre innere Bewegung oder durch äufsere Erschütterungen ihre Glückseligkeit auf tausenderlei Weise stöhren. Auch hier bieten sich einige allgemeine Gesetze bald dar. Sie entspringen entweder aus dem gemeinschaftlichen Interesse aller, oder aus dem Gleichgewicht ihrer Rechte, oder aus dem Gefühl der Gerechtigkeit, welches die Natur in das Herz des Menschen eingegraben hat. Diese allgemeinen Gesetze der Moral werden in Maximen gebracht, so wie die der Astronomie zur Bildung von Tafeln dienen. Beide werden durch Figuren mehr versinnlicht (*).

In-

*) *Les unes et les autres sont rendues plus sensibles par des figu-*

Indessen dafs diese ersten Schritte gethan sind, nimmt man den unermefslichen Abstand wahr, welcher beide Classen von Kenntnissen trennt. Alle unsere Erfindungskräfte beeifern sich, sie zu vereinigen und die Lücke auszufüllen. Das Gefühl der Abhängigkeit, welches den Menschen unaufhörlich begleitet, erhebt ihn zur *Idee einer ersten Ursache;* das Schauspiel der Gesetze, welche er nicht gemacht hat, zu dem *Daseyn eines obersten Gesetzgebers.* Dieser grofse Gedanke tritt an die Spitze aller moralischen, und zu gleicher Zeit auch aller physischen Begriffe; aber er thut der Einbildungskraft noch kein Genüge. Man will eine Stufenleiter aufstellen; man will alle untergeordnete Phänomene der Physik erklären. Aus den beiden schon gebildeten Wissenschaften, der *Astronomie* und *Moral*, entlehnt der menschliche Geist seine Erklärungen. Auf der einen Seite bezieht er alle Veränderungen der Natur auf den Einflufs der Gestirne; auf der andern dehnt er die unmittelbare Veränderungen des Menschen auf alle physischen Kräfte aus. So erhalten die *Astrologie*, *Magie* und *Dämonologie* eine neue Entwickelung, nehmen, wenn man so sagen darf, einen wissenschaftlichen Charakter an, und liefern ein grofses Supplement zu der kleinen Anzahl vorhandener Beobachtungen (1).

Die-

gures. Ich weifs nicht, was sich der Verfasser dabei gedacht hat.

1) So wie die Fortschritte in der Verfeinerung des menschlichen Geschlechts durch vier Grade der allmäligen Entwickelung in der ökonomischen, bürgerlichen und politischen Ordnung bezeichnet werden, so stellt die sittliche und geistige Vervollkommnung der Völker ebenfalls vier jenen entsprechenden Perioden dar, in welchen ihr Charakter eine besondere, sehr ausgezeichnete Physiognomie annimmt.

Die Völker, welche von der *Jagd* und dem *Fischfang* leben, sind wechselsweise unmäfsigen Anstrengungen körperlicher Kräfte und einer dumpfen Trägheit hingegeben, und

Diese Betrachtungen machen uns begreiflich, warum die *Philosophie anfänglich bei orientalischen Völkern entstand;* war-

und da ihr ganzes Interesse sich fast einzig auf die Erhaltung ihrer kümmerlichen Existenz einschränkt, so bilden sie kaum einen gesellschaftlichen Körper. Sie befinden sich so wenig in dem Stande der Natur, wie man voraussetzt, dafs sie vielmehr fast alle einige Spuren der Ausartung darstellen, und von der Bestimmung der Natur, welche den Menschen sowohl für ihn selbst, als für seine Nebenmenschen schuf, und ihm die edelsten Vermögen ohne Zweifel nicht dazu gab, dafs sie ungebraucht werden sollten, am weitesten entfernt sind. Die moralischen und intellectuellen Vermögen sind bei diesen Völkern gröfstentheils wie gelähmt. *Sinnliche Eindrücke*, ein *Instinct zu ihrer Erhaltung*, eine *rohe und arme Sprache, und noch armseligere Erinnerungen*, das ist alles, was man bei ihnen findet, und ihre Vervollkommnung wird um so schwieriger, als ihre Gewohnheiten, bei der höchsten Einfachheit der Gegenstände, stärker sind.

Die *Einbildungskraft* erhält bei den *nomadischen Völkern* eben die Herrschaft, welche die Sinne bei den eigentlich sogenannten Wilden ausüben. Ihre Existenz ist ruhiger und heiterer, und da sie nur schöne Klima's bewohnen können, so werden sie von den herrlichsten Schauspielen der Natur afficirt. Zuweilen vereinigen sie sich in grofse Haufen, und nehmen also gemeinschaftlichen Antheil an den Rührungen, die sie erhalten; ihr herumirrendes Leben ist reich an Ueberraschungen; sie haben Mufse zu Vergnügungen, Unternehmungen auszuführen, und ihre Erinnerungen zu erhalten. Die Erfahrung lehrt uns, dafs alle Künste der Einbildungskraft unter ihnen ihren Ursprung erhalten. Die alten *Celten* und die grofse Familie der *Tataren* hatten Poesie, eine Art von Musik und Tanz; die ersten Keime derselben findet man auch bei den glücklichen Bewohnern der Südseeinseln. Von den Bergen Thessaliens stiegen diese Künste nach Griechenland herab. Hier war das Thal Tempe, hier flofs der Helicon, hier

warum sie daselbst eine bestimmte Form annahm, und wie sie auf ihren Fortschritten bei einem bestimmten Puncte stehen

hier erhob sich der den Musen geweihete Berg, hier erschienen *Apollo*, *Venus* und *Orpheus*.

Die *Ackerbau* treibenden Völker, Familienweise unter eine und dieselbe Hütte vereiniget, gefesselt an denselben Boden, gebunden an regelmäfsige Beschäftigungen, gewöhnt an die periodische Rückkehr derselben Gegenstände und Beschäftigungen, zeichnen sich in der Regel durch eine *ordentlichere* und *anhaltendere Aufmerksamkeit*, und eine Art von *praktischer Weisheit*, welche die Folge derselben ist, aus. Ungeachtet der grofsen Verschiedenheit des Climas, der Zeiten und der physischen Organisation findet man doch diesen Charakter bei den alten *Aegyptiern*, den ersten *Römern*, den *Chinesen* und einem grofsen Theile von *Indien*. Die Existenz der Gesellschaft gründet sich bei diesen Völkern auf die Existenz der Familie. Die väterliche Gewalt ist ihre erste Auctorität. Die öffentliche Gewalt ist ein Bild derselben. Ein Geist der Nachahmung beherrscht diese ruhigen Völker, und alle ihre Ideen tragen das Gepräge desselben; daher ihre Achtung für alle Gebräuche und die Resultate der Ueberlieferung. Daher kommt es auch, dafs sie beinahe auf demselben Puncte der Vollkommenheit unbeweglich stehen bleiben, und wenig merkliche Fortschritte machen.

Diese Fortschritte erfolgen im Gegentheil sehr rasch bei den *Handel* und *Gewerbe* treibenden Völkern. Bei diesen erhält die menschliche Thätigkeit ihre volle Spannkraft. Neue und immer wieder entstehende Gegenstände bieten sich dar, eine Menge von Combinationen setzen sie in Bewegung; das Interesse nimmt tausend Gestalten an für die Reizung und Anwendung des Geistes; die Vergleichungen vervielfältigen sich; Reisen werden unternommen; der Verkehr mit andern Völkern erweitert die Ideen; die Natur wird unter allen Ansichten studiert; der Calcul auf die nützlichen Künste angewendet; die Schiffahrt vervollkommnet sich; die Sprachen werden bereichert und ver- fei-

hen blieb, welchen sie, wie es scheint, nicht überschreiten konnte. Die Völker Asiens befanden sich auf einem fruchtbaren Boden, unter dem Einflusse eines Klimas, welches den Menschen zur Ruhe einladet, und genossen einen immer heitern Himmel. Darum richteten sie früh ihre Blicke auf die Himmelskörper; bildeten bald bürgerliche Gesellschaften, und konnten sich frühzeitig der Muſse der Betrachtung überlassen. Daher begann hier eine Reihe von Beobachtungen, welche sich an den groſsen Schauspielen des Universums befestigten. Daher finden sich hier die ersten Keime des Nachdenkens, welches ein System derselben durch den Verstand oder die Einbildungskraft suchen lieſs. Man beruhigte sich bei diesen Ideen, weil gerade ihre Gröſse die Bedürfnisse der Einbildungskraft zu befriedigen schien, und weil das Klima und die Lebensart die umständlichen Beobachtungen zu untersagen schien, welche nebst einer stetigen Geduld und unerschütterlichen Thätigkeit von den Erscheinungen der Natur gefodert wurden. Die Neugierde wird mit einem Worte ertödtet; man findet in sich entweder keinen Antrieb, oder keine Kraft mehr zur Vervielfältigung der Beobachtungen; das Nachdenken hatte einen excentrischen Charakter angenommen, der die abstracten Ideen entfernte. Die *Metaphysik* war eine Art von *Gedicht*, bei dem man eben so viel an Schönheit einzubüſsen glaubte, als es an Genauigkeit gewonnen hätte. Die Gestalten vertraten die Stelle der Wahrheiten. Ein gelehriges und nachahmendes Volk überlie-

feinert. Die Schriftsprache ist durch eine Handelsnation erfunden worden. Die Inseln und die Küsten des Meeres waren die ersten Länder, welche eine höhere Cultur erhielten. Die ersten Philosophen Griechenlands wurden zu Milet geboren, Italiens Philosophen auf Sicilien und zu Tarent; die Wiederherstellung der Literatur in Europa begann ebenfalls wieder in Italien, welches damals den stärksten Handel trieb.

lieferte von Generation zu Generation dieses philosophische Erbtheil, welches seinen Bedürfnissen genügte; man erfand nichts mehr hinzu, weil man glaubte, es sey nichts mehr zu erfinden übrig (2).

Die

2) Zu diesen verschiedenen Ursachen, welche den Fortschritt der Wissenschaften bei den Asiatischen Völkern aufgehalten haben, könnte man, wie mich dünkt, noch mehrere andere zählen:

1) Den *Mifsbrauch der Allegorieen*, welche den Geist des ernsthaften Forschens abzog, die Aufmerksamkeit schwächte, und der Analyse einen Damm entgegensetzte.

2) Das *Wohlgefallen an geheimen mysterienvollen Lehren*, welches den Kenntnissen einen beliebigen und betrügerischen Werth gab, den Meistern vom Stuhle eine unbeschränkte Auctorität zusicherte, die Prätentionen der falschen Wahrheitskrämer begünstigte, die Wissenschaft einer grofsen Menge von Mitarbeitern beraubte, und zu einem stolzen aber unfruchtbaren Müssiggange verurtheilte.

3) *Politische Verfassungen*, welche alle Gewohnheiten einer blinden Nachahmung befestigten, die Nacheiferung in ihrem Keime und alle grofse Gefühle ersticken, deren Antrieb allein den Menschen zur Entdekkung grofser Wahrheiten bestimmen kann.

4) Der *Mangel an allen Unterrichtsanstalten*, an Bibliotheken, Akademieen, höheren Schulen, an einer edlen und öffentlichen Erziehung.

5) Der *übertriebene Luxus*, welcher die geistigen Vermögen ertödtete; selbst der natürliche Reichthum des Bodens, welcher zu wenig die Thätigkeit ansporпte.

6) Die *fehlerhafte Richtung*, welche das *Nachahmungsvermögen* erhielt. Es hatte sich ganz in Betrachtungen und Exstasen verloren, und war dadurch der Erfindungskraft beraubt worden, welcher allein Combinationen Nahrung geben können.

7) Der *Mangel an Methoden*, sowohl für die Eintheilung als für das Studium der Wissenschaften.

8)

Die *Griechen* kamen viel später, weil sie viel später vereiniget und verfeinert wurden. Die *Philosophie* ist eine *Frucht der Verfeinerung*, aber eine *spätreife*. Die Griechen machten jedoch weit schnellere Fortschritte, weil alle Umstände ihnen viel günstiger waren. Keine Nation sammelte in einem so kurzen Zeitraume eine so grofse Masse von Kenntnissen. Diese Erscheinung, eine der glänzendsten und wichtigsten unter allen philosophischen Erfahrungen, verdient die höchste Aufmerksamkeit.

Die Natur bot den Griechen solche majestätische Anblicke, welche die Aufmerksamkeit des Verstandes fesseln; eine solche Mannichfaltigkeit von Schauspielen dar, welche die Vergleichungen begünstiget und erweitert. Durch den Reiz der Verwunderung ladete die Natur zum Beobachten ein (3). Entsprossen aus verschiedenen Stämmen boten sie in

8) Die *Unterhaltung einer zu engen Verbindung zwischen der Philosophie und der Religion.* Die Religion war bei diesen Völkern an den äufsern Cultus gefesselt; der Cultus abhängig von den Priestern; die in erbliche Casten vereinigten Priester hatten das Interesse, ihre Privilegien zu behaupten; die Philosophie hatte aus dieser Verbindung mit religiösen Ideen einige Früchte geerndtet, und konnte noch mehr Vortheile daraus ziehen; allein diese Verbindung wurde in eine Sclaverei verwandelt, und dann blieb der Physik kein anderes Gebiet als das der Astrologie und Magie übrig.

3) Eine Menge von Umständen scheint *Leibnitzens* Meinung zu bestätigen, welcher die ersten Völker Griechenlands als einen aus der grofsen Völkerschaft der *Scythen* ausgewanderten Stamm betrachtete. *Thracien* und *Thessalien*, welche am ersten bevölkert wurden, zeigen den Weg dieser Wanderung. Eine Menge von griechischen, der celtischen Sprache gemeinschaftlichen Etymologieen, die sich vorzüglich auf die Ausdrücke solcher Ideen beziehen, welche den Menschen am natürlichsten sind; die Sitten und der Cultus der alten *Pelasger*, welche durchgängig denen der *Celten* ähn-

in der Verschiedenheit ihrer Sitten, einen dem Beobachter interessanten Contrast dar. Ein mit Inseln besäetes Meer umgab sie von allen Seiten, lockte sie zum Handel an, und dieser Handel bot seinerseits wieder tausend Reize für ihre Thätigkeit dar. Durch eine Lage, welche mit der von Italien in dem funfzehnten Jahrhundert und der von Frankreich in den jetzigen Zeiten Aehnlichkeit hatte, waren sie der Mittelpunct aller politischen Verhältnisse. Begabt mit einer biegsamen Organisation, einer zarten und tiefen Sinnlichkeit, und einem lebendigen durchdringenden Geiste, vereinigten sie zu gleicher Zeit alle Anlagen, welche den Menschen in den Stand setzen, die geistigen Genüsse zu würdigen, und alle zu seinen verschiedenen Producten erforderlichen Fähigkeiten. Noch weit wichtiger und bemerkenswerther ist aber dieses, daſs es noch nie ein Volk gab, bei welchem alle Fähigkeiten in einem so vollkommenen *Gleichgewichte* standen. Die unbändige Kraft der Scythen wurde bei ihnen durch die be-

ähnlich sind; eine Menge von Allegorieen, welche sich auf die alte Mythologie der Griechen beziehen, und sich durch die geschichtlichen Erinnerungen an eine Auswanderung der Scythen von selbst erklären, kommen noch hinzu, um diese Hypothese zu bestätigen. *Aegyptier*, *Phönicier* und einige andere asiatische Colonieen vermischten sich mit diesen ersten Völkern, überwältigten und drängten sie nach dem Norden und den Bergen hin; in der Folge verläumdeten sie dieselben, wie es oft bei den erobernden Völkern in Beziehung auf die Besiegten, z. B. bei den neuern Deutschen in Beziehung auf die Slaven der Fall gewesen ist. Diese neuen Wanderungen begannen zuerst an den Küsten, auf den Inseln und der Halbinsel von Asien. Die Vermischung war merklicher zu Corinth und Athen, unmerklicher zu Theben und Sparta. Der Charakter der Spartianer hatte viele Züge aus dem Charakter der Scythen und selbst einige Aehnlichkeiten mit dem Charakter der Deutschen, so wie sie uns Tacitus geschildert hat, erhalten.

betrachtende Weichlichkeit der Asiatischen Völker gemäſsiget; sie verbanden mit der Einbildungskraft im höchsten Fluge den feinsten Verstand; mit dem Enthusiasmus für groſse Dinge die Kunst, die kleinsten Nuancen zu würdigen; ein erfinderisches Genie mit einer immer neuen Wiſsbegierde; eine gefällige Leichtigkeit mit Kühnheit der Gedanken. Wenn sie in allen Dingen das Gefühl der Harmonie auf den höchsten Grad trieben, so geschah es deswegen, weil sie so zu sagen den allgemeinen Typus in sich selbst hatten. Wenn sie das groſse Geheimniſs der Schönheit in dem ganzen Umfange entdeckten und umfaſsten, so kam es daher, weil sie die schwere Kunst der Vergleichungen mit den schöpferischen Eingebungen zu vereinigen, und also aus dem Reichthum des Details die Einfachheit des Ganzen hervorzubringen verstanden. Die Orientalen konnten nur malen; die Griechen aber auch noch ordnen. Die Nordischen Völker waren nur kühn; die Griechen mäſsigten die kühnen Bilder durch den Reiz der Grazien. Bei den Griechen war alles bis auf die politischen Verfassungen auf das *System des Gleichgewichts* gegründet. Ihre allgemeine Verfassung war föderativ, ihre einzelnen Verfassungen hielten die Gewalt durch Gesetze; den Willen des Einzelnen durch den Gesammtwillen, und den besondern Willen gegenseitig in Gleichgewicht. Ihre politischen Formen begünstigten dagegen wieder die innere Harmonie der geistigen Kräfte. Während sie die Ruhmbegierde durch die magische Kraft der Freiheit unterhielten, beschäftigten sie auch das Nachdenken der Denker, boten sie dem Beobachter die fruchtbarsten Gesichtspuncte dar; sie erhielten alle Geisteskräfte in Athem, führten den Geist unaufhörlich auf Vergleichungen hin; und die öffentliche Erziehung dehnte diesen glücklichen Einfluſs bis auf die ersten Jahre des Lebens aus. Die menschliche Natur stellte sich unter solchen Bestimmungen dar, unter welchen sie sich am besten zu erkennen giebt; jeder Bürger hatte offene Augen auf die Andern, und muſste sich selbst beobachten. Auch grün-

gründeten die griechischen Philosophen das Studium der Politik auf das Studium der Moral, und die Beobachtung der Gesetze der moralischen Welt bereitete sie zur Erforschung der Gesetze der physischen Welt vor.

Diese letzten wurden viel später bestimmt, weil sie viel mannichfaltiger und schwerer zu erwerbende Erkenntnisse voraussetzen. Sobald das Studium derselben begann, wurde die Beobachtung durch die Urtheilskraft geleitet. Man machte die Bemerkung, dafs die ganze Natur nichts anderes ist, als ein unermefsliches System von Revolutionen, in welchen jedes Wesen für sich seine Entstehung, Entwickelung, Abnahme und Ende hat; in welchem alle Wesen unter einander verbunden und einander untergeordnet sind. Man suchte also das Princip dieser Revolutionen auf; man suchte für sie ein gemeinschaftliches Princip. Alle Hypothesen der alten Kosmophysiker können in zwei Classen getheilt werden; einige erklärten die Phänomene durch *Verwandelung* oder *Umbildung*, andere durch die *Zusammensetzung*. Man wird uns vielleicht nicht entgegen seyn, wenn wir die Behauptung wagen, dafs die ersten auf eine *chemische*, die zweite auf eine *mechanische* Erklärung hinaus liefen, und dafs beide Classen von Hypothesen eine Ahndung von den beiden Wissenschaften enthielten, welche die Neuern mit dem gröfsten Glück entwickelt haben. Die erste Classe gehörte den *beiden Jonischen Schulen;* die zweite dem *Pythagoras* und den verschiedenen *Schulen Italiens* an.

Mitten unter den bekannten Verirrungen der Jonischen Lehren bemerken wir dennoch zwei Umstände, welche uns erklären, wie die Versuche dieser Schule der Philosophie eine neue Schwungkraft gaben; nehmlich ein *ernsthafteres* und *methodischeres Nachdenken*, dann eine *aufmerksamere, die Erscheinungen der Natur mehr zergliedernde Beobachtung*. Das Nachdenken flöfste dem *Thales* (4) das Bedürfnifs

4) *Diogenes Laertius* 1. §. 25. *Plutarchus de placitis* I. c. 3.

nifs ein, diese Erscheinung regelmäfsigen Gesetzen zu unterwerfen; die Beobachtung führte ihn auf die Bemerkung, dafs die Substanzen, aus welchen sich die organischen Körper bilden und nähren, wässerig und flüssig sind; dafs die Flüssigkeiten sich in eine Luftform verdünnen, sich unter einer dichten und zusammengedrängten Form verdicken (5); er verirrte sich nur dadurch, dafs er diese Erfahrung zu rasch verallgemeinerte.

Anaximander wurde diesen Irrthum gewahr (6), glaubte sich von demselben loszureifsen, wenn er ein *feineres Element* als das Wasser wählte und eine ewige Bewegung annähme, welche die Veränderungen desselben vorbereitete (7); Er erklärte die Veränderungen selbst durch eine andere Beobachtung, *dafs die Wärme das Flüssige verdünnt, die Kälte es verdickt* (8). Er sahe, dafs alle sinnlichen Erscheinungen zwei allgemeinen Eigenschaften unterworfen sind, nehmlich dem *Raume* und der *Dauer*, aus diesen beiden, von allen Schranken befreieten Eigenschaften, setzte er sein grofses *Unendliche* zusammen (9).

Ana-

5) *Seneca Natur. Quaest. VI. c. 6. Stobaeus Eclog. Physic. I. c. 13. Jac. Thomasius Observat. Hall. T. XI. p. 18. Thales* erkannte, dafs der Mond sein Licht von der Sonne borgt, und dafs seine Stellung zwischen der Erde und der Sonne die Ursache der Verfinsterung ist. *Plutarchus I. c. 13.* Er sagte nach Herodots und Diogenes Laertius Berichte mehrere Finsternisse voraus; die Erde hielt er für rund, verfertigte zuerst eine Himmelskugel und bemerkte die Nachtgleichen.

6) *Plutarchus de placitis I. c. 3. Stobaeus I. T. p. 293. Aristoteles Physicor. III. c. 18. Simplicius Commentar. p. 6.*

7) *Eusebius Praeparat. Evangel. I, 8. Origenes Philosophumena c. 6. Simplicius Commentar. in Physic. Arist. I. Galenus de natura hom. I. p. 5.*

8) *Aristoteles de Coelo III, c. 5.*

9) Sollte hier nicht der Keim von der *Grundidee* der *Kanti-*

schen

Anaximenes fügte dagegen zu den Beobachtungen seiner Vorgänger eine neue: *die Luft ist unentbehrlich für das Athemholen der Thiere und für das Wachsthum der Pflanzen;* die Luft umgiebt unsere Erdkugel und durchdringt sie in ihren kleinsten Theilen; die Wolken, die Quelle der Fruchtbarkeit der Erde, bilden sich in der Luft; das Wasser ist also diesem Elemente, als dem Principe aller übrigen untergeordnet (10).

Anaxagoras fand diese Hypothesen allzu unbedingt; er vervielfältigte die Anzahl der Elemente in gleichem Verhältnisse mit den sinnlichen Eigenschaften der Körper (11), unterschied und zählte diese Eigenschaften auf; bemerkte das sonderbare Gesetz der *Assimilation*, welches sich in den organischen Wesen offenbaret (12); er hatte einige Vorstellung von der *Mittheilung der Bewegung;* bemerkte in den beseelten Wesen die *Identität des bewegenden und denkenden Princips* (13), öffnete den Griechen das Heiligthum der astronomischen Kenntnisse, und kündigte der Welt den grofsen *Gesetzgeber aller Dinge* an (14).

Un-

schen Philosophie liegen, die wir auch noch bei dem *Pythagoras* finden?

10) *Origenes Philosophumena c. 7. Simplicius Commentar. in Aristot. Physic. I.*

11) *Aristoteles Metaphysic. III. c. 5. de generat. et corrupt. I. c. 4. Sextus Empiric. Hypotypos. Pyrrhon. III. §. 33. Lucretius I. v. 8. 830. Simplicius Commentar. in Phys. Arist. p. 1. 4. 6. 10.*

12) *Plutarchus de placitis I. c. 3.*

13) *Aristoteles de anima I. c. 2.*

14) Freunde des Guten, der Tugend und der Sitten, beklaget Euch nicht, wenn man Euch verläumdet, und Eure Meinungen mit schädlichen Lehren, die Euer Herz verschmähet, zu vermischen strebt! Der erste Philosoph, welcher in seiner erhabenen Einfalt den Menschen die *Idee des*

Unterdessen brachte *Pythagoras* in Italien eine noch allgemeinere und raschere Revolution hervor, welche dem Zusammentreffen derselben Ursachen ihre Entstehung verdankte. Durch das Gewölke hindurch, welches die Lehren seiner Philosophie verhüllt, entdecken wir doch in demselben eine grosse Anzahl von Resultaten, welche einer anhaltenden und eindringenden Beobachtung angehören. Diese Bemerkung beziehet sich nicht allein auf seine astronomischen Erkenntnisse, auf

des Wesens der Wesen ankündigte, wurde zweimal als ein Atheist verurtheilt.

Der Professor *Carus* zu Leipzig hat eine trefliche Abhandlung über die Ursachen und Umstände der gegen *Anaxagoras* ergangenen Beschlüsse geschrieben. Der Aberglauben trägt nicht allein die Schuld derselben; auch politische Leidenschaften hatten sich gegen ihn verschworen.

Heutiges Tages, da *vom Himmel gefallene Steine*, wie es scheint, nach und nach als eine Naturerscheinung von den Physikern angesehen werden, darf man wohl einen auf *Anaxagoras* sich beziehenden Umstand, welchen die neuern Geschichtschreiber zu flüchtig betrachtet haben, in Erinnerung bringen. Es ist in der That merkwürdig, dass dieses Phänomen schon die Aufmerksamkeit unseres Philosophen auf sich gezogen hatte. Ein ungeheurer zu Aegos Potamos gefallener Stein, dessen Beschreibung uns Plinius giebt, gab ihm Veranlassung, einige ähnliche Facta zu verbinden, und selbst eine allgemeine Theorie aufzustellen. Da dieser Stein eine schwärzliche Farbe hatte, und ein vulcanisches Product schien, so nahm *Anaxagoras* an, die Sterne wären von einer steinartigen Substanz, feurige Steine. Nach *Aristoteles* Meinung war dieser Stein in der Luft gebildet; nach *Plinius*, *Plutarchus* u. s. w. kam er aus dem Himmel; nach *Plinius* und *Diogenes* aus der Sonne selbst. *Aristoteles Metereolog. I. c.* 8. *Damachus* in *Eusebius I*, 6. *Plutarchus Vita Lysandr. p.* 758. *Plinius II. c.* 58. *Diogenes Laert. II.* §. 10. *Ammianus Marcell.* . . . *Philostratus Vita Apollon. I, c.* 2. *Origenes Philosoph. c.* 8.

auf die kühne Idee, durch welche er als Vorläufer des *Philolaus* und *Copernicus* die Erde um die Sonne sich bewegen liefs (15); sondern auch auf seine Kenntnisse in der Medicin und Naturgeschichte (16). Er allein erhebt sich gegen die Hypothese der Alten, dafs die Thiere aus der Fäulnifs entspringen können (17). Er war es, welcher dem Universum den Namen *Kosmos*, *Ordnung* gab, welcher eine geistvolle und erhabene Definition enthält (18). Er war es, welcher die Wichtigkeit und Allgemeinheit der Begriffe von Zahlen und Figuren, so wie den Nutzen entdeckte, welchen uns der Calcul bei Umbildung unserer Erkenntnisse gewähret (19). Diese

15) *Plutarchus Numa T. I. p.* 159. *Stobaeus Eclog. Physic. I. c.* 25. *Clemens Alexandrinus Stromat. l. V. p.* 556.

Philolaus gab in der Folge dieser Hypothese mehr Glanz; daher machen ihn Einige zum Erfinder derselben. *Plutarchus de placitis III. c.* 12. *Diogenes Laert. VIII.* §. 85.

16) *Diogenes Laert. VIII.* §. 12. *Aelianus Var. Hist. IX. c.* 22. *Jamblich*, *Porphyrius* und *Celsus* bestätigen dieses Zeugnifs.

17) *Diogenes Laert. VIII.* §. 28. *Censorinus de die natali c.* 11.

18) *Plutarchus de placitis II. c.* 1. *Stobaeus Eclog. Physic.*, *p.* 450.

19) *Pythagoras* pflegte zu sagen, derjenige scheine ihm der weiseste Mensch gewesen zu seyn, *der den Objecten Namen gegeben, und die Elemente der Rechnung erfunden habe. Aelianus Var. Hist. IV. c.* 17. *Jamblichus* §. 82. *Cicero Tuscul. Quaest. I. c.* 25.

Wer über die Pythagoräische Hypothese von den Zahlen nachdenkt, kann sich nicht enthalten, in derselben die Züge eines tiefen und kühnen Denkens zu bewundern. *Pythagoras* wurde inne, dafs alle von den Philosophen bis dahin untersuchten Verhältnisse der sinnlichen Objecte, zwei grofsen, allgemeinen Verhältnissen unterworfen sind, nehmlich der *Coexistenz in dem Raume* und der *Folge in der Dauer*; dafs diese beiden Beziehungen wiederum einem ge-

Diese Reflexion, deren Folgerungen er unstreitig übertrieb, führte ihn von neuem zu dem Nachdenken hin, welches die herrschende Neigung seines Geistes war; dieser noch wenig bekannten Uebung des Geistes gab er gewissermaßsen Gesetze und ein bestimmtes Verfahren; er betrachtete sie als eine Vorbereitung zur Philosophie, und verdankte ihr seine glänzendsten Entdeckungen. Freilich mißsbrauchte er die Kunst zu verallgemeinern; aber wenige Philosophen haben auch ihre wirklichen Kräfte so gut geahndet.

Die *Eleaten* fingen an, sich in der Sphäre der abstracten Wahrheiten ausschließsend fest zu setzen. Darin verirrten sie sich, daſs sie die Beziehung verkannten, durch welche die Abstractionen sich an Erfahrungen anknüpfen müssen; nützlich aber war es doch, daſs sie die Begriffe zu vergleichen und zu analysiren lehrten. Auch waren sie die ersten Urheber der *Logik* (20). *Leucipp* analysirt den Begriff der Körper, beweiset den leeren Raum, stellt den berühmten Grundsatz auf: *es giebt keine Wirkung ohne Ursache*, un-

gemeinschaftlichen Gesetze, dem *Rechnen* untergeordnet sind, und daſs endlich die *Zahlverhältnisse* selbst dem menschlichen Geiste angehören (*). Aus diesem Gesichtspuncte betrachtet, haben seine Ideen viel Aehnlichkeit mit den *Kantischen*, welche uns *Raum* und *Dauer* als die zwei allgemeinen Formen der Sinnlichkeit, und die *Einheit*, die *Zweiheit*, die *Mehrheit* als die Formen des Verstandes darstellen; nur hat *Pythagoras* diesen Formen einen *materiellen* Werth gegeben, den ihnen *Kant* abspricht, oder abzusprechen scheint.

*) Dieses, so wie mehreres von den griechischen Philosophen angeführte, kann durch gar kein historisches Beleg bewiesen werden. Der natürliche Gang der Entwickelung des Verstandes und Aristoteles Zeugniſs *Metaphys. I. c. 5.* stehet damit im offenbaren Widerspruche. Die ganze Anmerkung enthält Widersprüche.

20) Man sehe in dem 10 B. der Schriften der Göttinger Gesellschaft eine Abhandlung von *Buhle* über *die Logik der alten Griechen vor Aristoteles.*

unterscheidet in der Materie die *ursprünglichen* von den *abgeleiteten Eigenschaften*, und führet jene auf die *Figur* und *Schwere* zurück (21). *Demokrit* setzt zu ihnen noch die *Undurchdringlichkeit*, sucht durch sie die Bildung der abgeleiteten Eigenschaften zu erklären (22); versucht die ersten Analysen unserer Empfindungen, nimmt, wie in der Folge *Locke*, *einfache Empfindungen*, welche ihm allein real scheinen, und *zusammengesetzte* an, deren Irrthümer er erkläret (23).

Heraklit dringt noch tiefer als alle diese Philosophen in die Wirkungen der Natur ein; er entdeckt in dem *Feuer* ihr allgemeines und mächtiges wirkendes Princip (24); er bemerkt die unermeſsliche und unerschöpfliche Thätigkeit, mit welcher sie durchaus beseelt ist (25); er begreift zuerst, wie die unaufhörliche Abwechselung mit unveränderlichen Ge-

21) *Aristoteles de generatione et corrupt. I. c.* 1. 8. *Metaphysic. I. c.* 4. *Sextus Empiric. Hypotypos. Pyrrhon. III*, §. 33. *Stobaeus Eclog. Physic. I.* 8. (?).

Bayle und *Huet* haben bemerkt, daſs *Leucipp* Descartes Vorgänger in Ansehung der Hypothese von den Wirbeln ist. *Bayle Art. Leucippe* Nota 3. Man sehe *Diogenes Laert. IX.* §. 31.

22) *Galenus de Elementis I. p.* 46.

23) *Sextus Empiric. advers. Mathemat. VII.* §. 135—138. *VIII.* §. 184. *Hypotypos. Pyrrhon. III.* §. 213.

24) Nichts verbreitet mehr Dunkelheit über die Systeme der ersten griechischen Philosophen, als die Unbestimmtheit, in welcher sie den Sinn des Ausdrucks: *Princip der Dinge*, gelassen haben. Es kann in der That entweder die ersten *materiellen Elemente*, oder die *ersten wirkenden Kräfte*, oder die *ersten Ursachen*, oder die *ersten Gesetze* bedeuten. Wird *Heraklits* Princip nach der zweiten dieser Bedeutungen erklärt, so enthält es lauter Wahrheit, und wird durch alle Operationen der neuern Chemie bestätiget.

25) *Plato Cratylus S.* 267. *Aristoteles de coelo III. c.* 1. *Plutarchus de placitis I. c.* 23. *Stobaeus Eclog. phys. I. p.* 396.

Gesetzen sich vereinigen kann; denn die Einförmigkeit dieser Gesetze bestehet darin, daſs sie alle Veränderungen unter einander verknüpfen, und ihnen wiederkehrende Epochen bestimmen (26).

Obgleich *Empedokles* durch eine unregelmäſsige Einbildungskraft hingerissen wird, so faſste er doch einige glückliche Ansichten auf, und schien erforschen zu wollen, wie das *Gesetz der Affinität* die Körper auflöset oder zusammensetzt (27).

Selbst die *Sophisten*, feine und geschmeidige Köpfe, haben das Verdienst, einige neue Analysen angestellt zu haben; *Protagoras* zeiget, wie die Empfindungen und Urtheile der Menschen sich nach dem Zustande und den Verhältnissen, worin sie sich befinden, modificiren (28); *Gorgias* lehret den Unterschied zwischen Ideen und ihren Objecten, zwischen Worten und Ideen, und führet den Ursprung der Sprache auf Verabredungen zurück (29). *Prodikus* von Ceos weiset auf die durch den Miſsbrauch der Worte veranlaſsten Irrthümer und auf die Gefahren der sinnverwandten Worte hin (30).

So war also schon vor Sokrates die Kunst zu beobachten, zu verallgemeinern, zu combiniren, und selbst zu analysiren entdeckt. Diesen allmäligen Entdeckungen verdankte die

26) *Diogenes Laert. IX. §. 7. Plutarchus de placitis I, c. 27. 28. Stobaeus Eclog. phys. I. p. 178. Simplicius Commentar. in Physic. Arist. I. Antoninus VI. c. 42.*

27) *Plato Symposium p. 251. Aristoteles de mundo. Ethicor. VIII. c. 2. Diogenes Laert. VIII. §. 76. Plutarchus de Iside et Osir.*

28) Plato *Theaetet p. 97. 100. Sextus Empiric. advers. Mathem. VIII. §. 60. Hypotypos. Pyrrhon. I. §. 216.*

29) *Aristoteles de Gorgia. Sextus Empiric. advers. Mathemat. VII. §. 75—87.*

30) *Plato Euthydemus p. 17. Cratylus p. 231.*

die Philosophie ihre ersten Fortschritte. Eine noch wichtigere Entdeckung war dem Sokrates vorbehalten, nehmlich die *Festsetzung eines weisern Ebenmaaſses, einer richtigern Unterordnung unter den verschiedenen Verfahrungsarten des menschlichen Geistes.* Er bemerkte, daſs man zu hastig auf das Allgemeine ausgegangen, und von einer verhältniſsmäſsig viel zu beschränkten Anzahl von Beobachtungen abstrahirt habe, wodurch die Folgerungen unvermeidlich viel ausgedehnter werden muſsten, als die Prämissen (31). Er bemerkte, daſs die Combinationen der Philosophen viel zu früh sich vervielfältigten, ehe sie noch hinlänglich durch die Analyse vorbereitet oder bewähret worden; daſs die Philosophie durch anmaaſsenden Dünkel irre geführt, sich von ihrem Ziele entfernte, weil sie ihr wirkliches Vermögen verkannte (32) (*). Einen klügern und bescheidenern Charakter wollte er ihr also wiedergeben. *Den Subtilitäten der Eleatischen Metaphysik* setzte er das *Ansehen des schlichten Menschenverstandes*, den *willkürlichen Hypothesen der Pythagoräischen und Heraklitischen Schule*, den *methodischen Zweifel* und die *analytischen Fragen* entgegen (33). Vorzüglich ver-

31) *Xenophon Memorabilia Socratis I. c. 1. §. 12.*

32) Ebendas. §. 13. 15.

*) Diese Darstellung paſst nicht zu der einfachen Denkart, zu dem populären praktischen Sinne des Sokrates. Xenophon giebt auch gar kein Beleg dazu.

33) *Xenophon Memorabil. Socrat. I. c. 6. Cicero de Oratore I. c. 47.*

Ungeachtet sich *Sokrates* gegen die falsche Richtung, welche seine Zeitgenossen der Philosophie gegeben hatten, und vorzüglich gegen den Miſsbrauch der speculativen Lehren mit Kraft erhoben hatte, so war er doch weit davon entfernt, die Dienste, welche die wahre Philosophie der Menschheit geleistet hatte, zu verkennen, er weihete seine Schüler in das Studium der Schriften von diesen Weisen ein, und machte für sie eine Sammlung von dem Besten und

verband er die *Theorie* mit der *Praxis*, das *Denken* mit dem *Handeln* sehr enge (34). So fanden sich alle Vermögen des menschlichen Geistes zurückgerufen zu einer glücklichen Harmonie; so wurden alle Ideen gesünder; eine neue Heiterkeit verbreitete sich über den Horizont der Philosophie. Und so wie der menschliche Körper durch eine gleichförmige und verhältnifsmäfsige Uebung aller seiner Kräfte seine ganze Stärke erhält, so fühlte sich jetzt die Vernunft mit einer bisher unbekannten Energie beseelt, sobald als sie die Kunst gefunden hatte, alle ihre Kräfte in dem gehörigen Einklang wirken zu lassen.

Plato hat Vortheile aus dieser Sokratischen Schule gezogen. Die Natur hatte den *Plato* zu einem *Redner* und *Dichter* bestimmt; *Sokrates* machte aus ihm einen Weisen. Eine erhöhete und fruchtbare Einbildungskraft machte ihn zu den glänzendsten Schöpfungen fähig; die Fertigkeit im Reflectiren über sich gab ihm einen Geist der Nachforschung und Analyse in einem solchen Grade, als bisher noch nicht vorhanden gewesen war. Man mufs sich in die Zeiten versetzen, in welchen *Plato* erschien, um das ganze philosophische Verdienst dieses aufserordentlichen Mannes zu würdigen — ein Verdienst, das heutiges Tages wenig erkannt wird, vielleicht wegen der Dunkelheit, welche seine Schriften einhüllet, vielleicht wegen der Unordnung, in welcher seine Ideen hingestreuet sind, doch vorzüglich darum, weil bittweise angenommene Hypothesen uns so viele feine und tiefe Beobachtungen, mit denen er die Philosophie bereicherte, vergessen lassen (35).

Er

und Nützlichsten, was in denselben zu finden war. *Xenophon* an dem angeführten Orte.

34) *Xenophon Memorabilia Socratis III.* c. 9. §. 4.

35) Dieses sind, wenn ich mich nicht irre, zwei Arten von Ungerechtigkeit, deren wir bei den Aussprüchen über das Verdienst oder Unverdienst der Philosophen uns schuldig ma-

Er unterwarf alle Systeme, welche ihm vorausgegangen waren, einer Kritik, und zog ihre Unvollkommenheiten mit aufserordentlichem Scharfsinn an das Licht. Die *Jonier* erklärten die Natur nur durch Hypothesen, die noch unbegreiflicher als ihre Erscheinungen waren (36). Die *Pythagoräer* hatten die Zahlbegriffe personificirt, welche nur dem Verstande angehören (37). Die *Eleaten* und der gröfste Theil der Philosophen bis auf ihn hatten *die innern Modificationen des Geistes für reale Eigenschaften der Dinge genommen* (38) — eine Kritik, welche für jene Zeiten bewun-

de-

machen. Wir wollen sie immer nach den Einsichten unserer Zeiten beurtheilen, ohne zu bedenken, dafs diese Einsichten das angehäufte Product einer grofsen Anzahl von successiven Entdeckungen sind. Wir beurtheilen sie lieber nach ihren Irrthümern, als nach den nützlichsten Wahrheiten, aus welchen sie die Wissenschaft bereichert haben, ohne daran zu denken, dafs man selbst bei Philosophen auf die Schwächen des menschlichen Geistes gar sehr Rücksicht nehmen mufs.

— Es wäre sehr zu wünschen, dafs ein Gelehrter, welcher *Plato's* Schriften von der Mischung befreiete, die sie allzu oft aufstellt, uns einen *Geist des Plato* geben wollte, worin die Auswahl seiner besten Ideen enthalten wäre. Ich bin überzeugt, es würde daraus ein vortreffliches Werk entstehen, welches viele Männer, die den *Plato* glauben beurtheilt zu haben, in Erstaunen setzen würde. Unter achzig bis neunzig neuern Schriften, welche sich auf das Leben und die Philosophie des *Plato* beziehen, scheinen mir folgende diesem Zweck am nächsten zu kommen. *Fleurys Abhandlung* in seinem *Traité des etudes; la Censure impartiale* von *Parker* (London 1666); *Engels Versuch* (Berlin 1780) und das *System der Platonischen Philosophie von Tennemann* (Leipzig 1792).

36) *Plato Sophista p.* 253.

37) *Aristoteles Metaphys. I. c.* 6.

38) *Plato Cratylus p.* 286. *Sophista p.* 255—258.

derungswürdig ist. Selbst *Sokrates*, so sehr er mit neuer Kraft alle Gefühle wieder weckte, welche den Menschen zu seiner moralischen und geistigen Vollkommenheit hinführen, hatte dennoch die Erklärung zu sehr vergessen, worin diese Vollkommenheit bestehe (39). Schon bemerkte *Plato* den Gegensatz zwischen dem *Materialismus* und *Spiritualismus*, und bot sich zum Vermittler zwischen beiden an (40). Zeuge von dem bestehenden Streite zwischen der Erfahrung und der Vernunft beklagte er auch, daſs beide Parteien zu sehr auf absolute Ideen ersessen wären, und suchte Mittel zur Annäherung hervor (41). Endlich erkannte er durch eine noch tiefer gehende Reflexion, daſs die Abweichungen der nach und nach zum Vorschein gekommenen Systeme daher entsprungen seyen, daſs man den Zweck und Charakter der Philosophie, den Grundbegriff der Wissenschaft und die Merkmale, welche die Wahrheit von dem Irrthume unterscheiden, noch nicht bestimmt habe (42).

Er war der Erste, der diese Untersuchungen unternahm. Die sinnlichen Vorstellungen unterschied er von den *abstracten Ideen*; er entwickelte den Charakter der letztern; er beobachtete, *wie gewisse allgemeine Ideen aus Vergleichungen entspringen, wie die nothwendigen Wahrheiten auf der Identität beruhen, und nichts weiter sind, als eine mannichfaltige Anwendung des Grundsatzes des Widerspruchs* (43) (*). Er

39) *Clitophon p.* 282.
40) *Sophista p.* 259 – 263.
41) *De republica IX. p.* 260. *Philebus p.* 305. *Theaetet p.* 159.
42) *Phaedo p.* 225. *Aristoteles Ethica magna I. c.* 2.
43) *De republica VI. p.* 122. 125. *VII. p.* 133. 162. *Cratylus p.* 343. *Phaedo p.* 226. *Gorgias p.* 106.

Wir gebrauchen bei unsern Anführungen immer die schöne Zweibrücker Ausgabe, welche so allgemein für die beste gehalten wird, daſs man durchgängig aus ihr schöpft.

*) Nach dem Plato können keine allgemeinen Begriffe aus Vergleichungen entspringen, woferne nicht die Grundbegrif-

Er war der Erste, welcher die *logische Analyse* bestimmte, und empfahl (44). Er begriff die *philosophische Wichtigkeit der Sprache*, und den Einfluſs, welchen sie auf die Thätigkeiten des Geistes haben kann (45); er untersuchte ihren Ursprung, und erkannte, daſs in der Einführung der Wortzeichen etwas *Natürliches* und etwas *Willkürliches* zu finden ist (46); er bestimmte ihre verschiedenen Eigenschaften, und zeig-

griffe, welche das medium comparationis enthalten, schon in der Seele vorhanden sind (*). Es scheint, der Verfasser möchte Plato gerne zu einem Anhänger der Erfahrungsphilosophie machen; allein damit kommt man gar nicht fort.

*) *Phaedo p.* 169. 170.

44) *Cratylus p.* 237. *Phaedo p.* 226. *Sophista p.* 274. *Parmenides p.* 91. *Diogenes Laert. III.* §. 24.

45) Man sehe die sich darauf beziehenden Bemerkungen, welche *Plato* dem Miſsbrauche entgegengesetzt, den die Sophisten mit ihren Untersuchungen über die Sprache machten. *Theaetet p.* 139. *Euthydemus p.* 17. *Charmides p.* 128. *Cratylus p.* 231.

46) *Plato* betrachtete die Sprache als eine viel zu tiefe Kunst, als daſs sie nicht durch einen Verstand sollte hervorgebracht und geregelt worden seyn. Es fragt sich nun, ob sie ihren Ursprung einer *göttlichen oder menschlichen Intelligenz* verdanke. Die erste dieser beiden Auflösungen schien ihm nur eine für die Unwissenheit bequeme und von derselben ersonnene Hypothese, gleichsam ein *Deus ex machina* zu seyn; er schreibt daher den Ursprung der menschlichen Sprache der menschlichen Erfindung zu. *Cratylus p.* 296. 316. 343.

Einige Schriftsteller suchen jetzo die Meinung von der *Möglichkeit der Erfindung der Sprache* als eine Theorie darzustellen, welche von *neuen Philosophen*, wie sie sie nennen, ersonnen worden. Diese Schriftsteller scheinen mir die *Philosophen des Alterthums* wenig zu kennen, und die Citate, auf welche wir sie eben verwiesen haben, sind zu ihrer Widerlegung hinreichend.

Eben

zeigte einsichtsvoll ihren *Miſsbrauch* und die Mittel, diesen zu vermeiden, an (47). Er hatte vorzüglich das Verdienst, ein-

Eben so will man diese Meinung als eine *irreligiöse* verschreien. Das Ansehen des *Plato*, des religiösesten unter den Philosophen, muſs auch hier wieder hinlänglich seyn, um eine ähnliche Anklage zurück zu treiben.

Diejenigen, welche behaupten wollen, *die Sprache habe nicht können erfunden werden*, pflegen das *Sprachvermögen* mit der *Sprache selbst* zu verwechseln. Unstreitig hat der Mensch bei seiner Geburt das Vermögen zu sprechen bekommen, ohne welches er nie sprechen würde, und er muſs dafür der Gütigkeit seines Urhebers danken. Aber daraus folgt nicht, daſs er dann von diesem *Vermögen* keinen Gebrauch zur Erfindung und Anwendung der Sprache haben machen können, und es ist nicht einzusehen, warum der Urheber der Natur weniger bewundetungswürdig in seinen Werken seyn sollte, wenn er uns blos das Vermögen zu *sprechen*, zu *denken*, zu *handeln*, *Künste des Geschmacks und Fleiſses zu erfinden*, aber nicht völlig *entwickelte Ideen*, *vollendete Künste* und *schon gebildete Worte* gab.

Ein anderer gewöhnlicher Grund dieser Schriftsteller ist die Versicherung, sie könnten nicht begreifen, *wie die Sprache habe erfunden werden können.* Das glauben wir gerne; aber der Grund ist nur aus der Unwissenheit hergeleitet; und bei andern Gelegenheiten belehren sie uns selbst, daſs es nicht folgerecht ist, eine Sache deswegen zu verneinen, weil man nicht begreift, *wie* sie habe geschehen können.

Wollen sie indessen diese Möglichkeit auf eine leichtere Art sich vorstellig machen, so mögen sie aufmerksam untersuchen, wie die Kinder in die lebenden Sprachen eingeweihet werden. Sie thun nichts anders, als daſs sie dieselben Operationen, durch welche diese Sprachen lange zuvor konnten erfunden seyn, wiederholen. Ein Kind lernet seine Muttersprache nur dadurch, daſs es dieselbe mit seiner Mutter gleichsam erfindet. Es muſs mit ihr eine er-

einzusehen, dafs die Philosophie wesentlich von dem Studium der Vernunft des menschlichen Geistes und ihrer Thätigkeiten abhängt (48), und die Denker darauf aufmerksam zu machen, dafs sie, ehe sie sich unmittelbar an die Objecte wenden, in sich selbst einkehren müssen, um diejenigen Ideen zu beobachten, welche gleichsam als verschiedentlich gefärbte Gläser zwischen dem Auge des Denkens und den äufsern Objecten gestellt sind (49).

Wenn er übrigens seiner Philosophie einen allzu contemplativen Charakter gab; wenn er die Belehrungen der Erfahrung zu sehr herabsetzte; wenn er zu oft in der *idealen Welt* die *Quelle der realen Erkenntnisse* suchte; so wurde diese Denkart eines Theils durch seine hohe Achtung für das Studium der Moral und für die mathematischen Erkenntnisse hervorgebracht (50); sie war aber auch andern Theils das Resultat von der kühnen und erhabenen Wirksamkeit seines Genies, welches unablässig dahin strebte, den Zweck und das Ziel der Thätigkeiten des Verstandes festzusetzen, in der Hoffnung, darin ein erhabenes Signal zu finden, welches seine Forschungen leiten mufste. In dieser Geistesstimmung liegt nun auch die Hauptursache von dem Einflusse, welchen er auf sein Zeitalter ausübte. Er beseelte dadurch die Philosophie mit einem ganz neuen Leben; theilte den Köpfen einen mächtigen Anstofs mit; erzeugte eine Menge von Hoffnungen, und

erste von der Natur gegebene Sprache versuchen, und dann durch Hülfe dieser mit seiner Mutter gewisse untergeordnete willkürliche Bestimmungen zur Annahme einer articulirten Sprache bilden. Dieselben Bestimmungen würden aber auch zu ihrer Erfindung hingereicht haben.

47) *Cratylus p.* 327. 337. *Epistola VII. p.* 133. *Sophista p.* 297.

48) *Theaetet p.* 139. *Sophista p.* 256.

49) *Theaetet p.* 86. 142. 149. *de republica V. p.* 64. *VI.* 122. *Politicus p.* 64. *Phaedo p.* 148.

50) *Phaedo p.* 145. *de republica VII. p.* 169.

und zeichnete dem Nachdenken zahlreiche Bahnen vor. Man kann ohne Furcht behaupten, dafs ohne *Plato* es nie einen *Aristoteles* gegeben hätte (51), so wie die neuern Zeiten sich nicht eines *Newtons* hätten rühmen können, wenn ihm nicht *Descartes* vorher gegangen wäre.

Während *Plato* der Neigung zur Speculation allzuviel nachgab, verfielen die *Megarische* und *Cynische Schule*, beide in die entgegensetzte Uebertreibung, in eine uneingeschränkte Geringschätzung aller speculativen Ideen, welche bei *Aristipp* bis zur Verachtung der mathematischen Kenntnisse stieg (52). Es ist leicht einzusehen, wie sehr dieser letzte selbst durch das Princip seiner Moral mifstrauisch gegen jeden erhöheten Eindruck werden mufste. Indem er der Vernunft mehr Heiterkeit und Ruhe geben wollte, verurtheilte er sie beinahe zu einer Art von Unthätigkeit; denselben Ursachen aber verdankte er es auch, dafs er jede leidende Abhängigkeit des menschlichen Geistes am besten kannte, er verdankt denselben die feinen Entwickelungen des Princips unserer Erkenntnisse, aus welchen Probleme hervorgingen, mit denen unser Jahrhundert noch beschäftiget ist (53).

Die *Eristische* Schule schöpfte aus dem Unterrichte des Sokrates nichts weiter, als den *Geist der Kritik und Prüfung*; sie machte aus dem *Streiten* eine Kunst, welcher sie Regeln geben wollte (54); allein sie bewies durch ihr Beispiel,

51) Eine aufmerksame Vergleichung der Schriften des *Plato* mit denen des *Aristoteles* überzeuget uns, dafs der Letzte durch das Bedürfnifs, die richtigen Ideen seines Lehrers zu entwickeln, und die falschen zu berichtigen, auf die meisten seiner Ideen geführt wurde; oft wählte er sie zu seinen Führern, wie in seiner Erklärung von der Wissenschaft.

52) *Aristoteles Metaphysic. II. c.* 2.

53) *Cicero Academic. Quaest. IV. c.* 7. 17.

54) *Diogenes Laert. II.* §. 107. 108. *Cicero Academic. Quaest. IV. c.* 30.

spiel, daſs alle diese didactischen Arbeiten nothwendig in Subtilitäten ausarteten, sobald als sie von der wahren Wissenschaft getrennt wurden; ein Beispiel, welches in der Geschichte aufgestellt schien, um die *Scholastiker* von der Gefahr zu benachrichtigen, welcher sie sich aussetzten, ungeachtet sie zu ihrem Unglück diese Warnung nicht achteten.

Das *Gleichgewicht* war also von neuem gestöhrt, und jede Secte überschritt auf ihre eigne Weise die Grenze, durch den Miſsbrauch gewisser an sich guten und nützlichen Methoden. *Aristoteles* trat auf, stark durch diese langen Erfahrungen, als Vermittler aller dieser Uebertreibungen, und er setzte die *Wahrheit* als Tugend in das richtige *Mittelmaaſs*. *Aristoteles* hatte unstreitig weniger erfinderisches Genie als *Plato*; gleichwohl hinterlieſs er einen weit gröſsern Reichthum an nützlichen Resultaten. Dieses kam daher, weil er die groſse und schwere *Kunst der Methoden* nach ihrem ganzen Umfange und nach ihren Principien entdeckt hatte. Eine wichtigere Entdeckung ist der Philosophie nicht zu Theil geworden. Sie foderte einen allgemeinen Kopf für alle Erkenntnisse, der aber in seinen Arbeiten ruhig blieb; denn die Begeisterung weiſs von sich selbst nichts. *Aristoteles* beobachtete viel und richtig. Kein Mann hat die philosophischen Wissenschaften auf einen solchen hohen Grad der Vollkommenheit erhoben. Forschen wir nach der Ursache davon, so finden wir sie in der Menge von Thatsachen, die er zusammengestellt, in der Sorgfalt, mit welcher er sie verglichen, in der beharrlichen Geduld, mit welcher er sie classificiret, und endlich in der Feinheit, mit welcher er ihren mannichfaltigen Inhalt analysirt hat. Daher finden wir auch, daſs seine Entdeckungen, wenn wir sie aufzählen wollen, auf vier Hauptpuncte zurück kommen: 1) *er entwickelte die begangenen Fehler*; 2) *er stellte gute Nomenclaturen auf*; 3) *er bestimmte einsichtsvoll Begriffe, welche bisher verworren gewesen waren*; 4) *er gab Regeln für alle Künste*.

Ari-

Aristoteles benutzte also mit unaussprechlicher Gewandtheit alles Vorhandene, ordnete die zerstreueten Elemente symmetrisch, brachte Dinge, die bisher mishellig gewesen waren, in Harmonie. Er wurde für die Philosophie das, was die Gottheit des *Anaxagoras* für die Natur gewesen war; *er ordnete einen Stoff*, den er nicht hervorgebracht hatte. Wenn er auch zuweilen schöpferische Versuche macht, und sich in die Region des Unbekannten wagt, so ist er gar nicht glücklich in seinen Versuchen. Die einzige Kunst, die er zu lehren vernachlässiget, ist die *Kunst Wahrheiten zu entdecken*, und dieses ist fast die einzige Lücke, die wir in seinen Methoden entdecken. Denn seine *Topik* lehrt nicht sowohl, *wie man das, was man nicht weiſs, erfinden, als wie man Gründe zum Beweis dessen, was man schon weiſs, finden soll.* Auch hat die *Peripatetische Schule*, ob sie gleich eine so groſse Anzahl von Schülern enthält, und so viele Jahrhunderte bestanden hat, doch nicht eine bemerkenswerthe Idee zu der Lehre ihres Meisters hinzugethan (54).

Nichts ist so gefährlich, als den Menschen die Wissenschaft in einer scheinbar vollendeten Gestalt vor Augen zu stellen. *Aristoteles* verhält sich zu dem menschlichen Geschlechte, wie einer von den fleiſsigen Lehrern, die uns alles lehren, was sie wissen, ohne uns in den Stand zu setzen,

54) *Theophrast* cultivirte vorzüglich die Moralphilosophie; *Dicäarch* die Geschichte und Geographie; *Heraklit* die Redekunst. Wir sind nicht recht im Stande, die Neuerungen zu beurtheilen, welche *Strato* in der Lehre des Lyceums machte; aber es scheint, als hätten sie sich hauptsächlich auf die Physik bezogen. Wir bemerken in dieser ganzen Schule nur eine einzige philosophische Definition von Wichtigkeit, diese nehmlich, welche *Theophrast* von dem *Raume* gab, und welche nachher der *Leibnitzischen* und *Lockischen* zum Muster gedient hat. *Patricius T. I. L. XII. p.* 154.

tzen, dafs wir von uns selbst etwas lernen können. *Plato*, dessen Beispiel unaufhörlich seinen Augen gegenwärtig war, scheint ihm diese übertriebene Klugheit eingeflöfst zu haben. Wer hätte auch bei der Weisheit, die in *Aristoteles* Theorie athmet, nicht glauben sollen, er habe die Schicksale der Wissenschaft für die Ewigkeit bestimmt. Man glaubte die Stimme eines höchsten Schiedsrichters zu hören, die die Rechtsgründe aller abwägte, und in dem Reiche der Intelligenzen die Gerechtigkeit handhabte. Alles war in Harmonie, der Geist, der analysirt, mit dem, der Systeme bildet, das Genie, welches beobachtet, mit dem, welches verallgemeinert; die Reflexion war einhellig mit den Sinnen, das Nachdenken mit dem Gedächtnifs. Dieses charakterisirt *Aristoteles*. Darum ergreifen uns seine meisten Meinungen noch jetzt durch ihre Richtigkeit; darum erregen seine meisten Arbeiten noch jetzt unsere Bewunderung durch ihre Harmonie. Und vielleicht liegt auch eben darin der Grund, warum sein Geist so ruhig war. Er fühlte, dafs er sich gleichsam auf dem gemeinschaftlichen Schwerpuncte befand, um welchen alle übrige Systeme sich bewegten. Wir finden also auch in dem *Aristoteles* den Sokrates wieder; aber einen *Sokrates mit weniger Enthusiasmus*, *weniger Originalität*, *mit mehr Studium*, und, ich möchte sagen, *den zum Gelehrten gewordenen Sokrates*.

Wir fragen uns, was die Entstehung der Epikuräischen Schule veranlafst hat? Ist sie nicht ein natürlicher Erfolg von dem kälteren Sinne, der sich in gewissen Köpfen erzeugen; von dem Bedürfnisse der Ruhe, welches sich einer grofsen Anzahl Anderer bemächtigen mufste, nachdem man alle Genüsse der Begeisterung erschöpft hatte, und durch die Schöpfung der Theorieen ermüdet war? Ist sie nicht die Wirkung der in aufgeklärten Zeiten natürlichen Neigung, Ideen und Formen zu vereinfachen, und die Wissenschaft der Popularität entgegen zu führen? *Aristoteles* selbst hatte zweierlei Lehren, *esoterische* und *exoterische*; er hatte sich

mit

mit einem Gerüste umgeben, welches für die Menge abschreckend war; *Epikur* lehrte, ohne einen Unterschied unter seinen Schülern festzusetzen. Er besafs eine aufserordentliche Klarheit in der Darstellung seiner Ideen, und liebte die Bestimmtheit (55). *Plato* hatte sich vorzüglich an die *innere Reflexion* gehalten; die von ihm verachteten Sinne fanden an *Epikurus* einen Rächer (56).

Es fehlte dem *Epikur* an Tiefe und Energie; er entlehnte fast alles von *Demokrit* und *Aristipp* (57); allein er vervollständigte ihre Lehre, gab ihr neue Stützen, und war vorzüglich Meister in der Kunst sie darzustellen. Ein Feind von dem Wunderbaren, erklärte er die Welt durch *Atome*, *Bewegung* und *Zufall*; die *Wissenschaft* durch *Empfindungen*. Ein Feind von Anstrengung und Uebertreibung verfertigte er eine *Logik*, die mehr geschickt war, Täuschungen zu verhüten, als Entdeckungen zu vervielfältigen (58). Er schaff-

55) Er pflegte zu sagen, *es komme nur dem Philosophen zu, gesunde Urtheile über die Musik und Poesie* zu fällen. *Diogenes Laert. X.* §. 121.

56) Der Unterschied zwischen *Epikurus* und *Zenos* Meinung über die Entstehung der Ideen bestand vorzüglich darin, dafs der Zweite in Beziehung auf jede Idee drei Dinge unterschied, das *Object*, die *Idee* selbst und ihr Wortzeichen, während *Epikurus* die Idee mit ihrem Zeichen identificirte, und also *Hobbes* den Weg bahnte. *Sextus Empiricus Hypotypos. Pyrrhon. II.* §. 107.

57) *Cicero de natura deorum I. c.* 27.

58) *Bayle*, *Gassendi* und *Brucker* haben einstimmig die Bemerkung gemacht, dafs *Epikurus* Secte unter allen die einzige ist, welche seit ihrem Stifter die wenigsten Fortschritte machte, und dafs alle Nachfolger jeden Versuch zu ihrer Vervollkommnung mit einem Verbot belegten — eine unvermeidliche Folge einer Lehre, welche den geistigen Kräften nicht genug Spannkraft gab, und der Hoffnung keinen hinlänglich weiten Spielraum in der Zukunft eröffnete. *Bayle Dictionnaire Art. Epicure.* — *Gassendi de vita et mori-*

schaffte indessen doch genug beträchtliche Vortheile, weil er die Kunst besaſs, alle Hypothesen zu verbannen, selbst dann, wenn er eine neue aufstellte. Es war in dieser Hinsicht nützlich, daſs er der menschlichen Vernunft einen natürlichen, ungezwungenen Gang gab, und sie aus dem Geleise der *Methoden a priori*, in welchen selbst *Aristoteles*, wie es schien, sie durch seine Regeln festhalten wollte, zurück rief.

Es war dieses die *Periode der Analyse*. *Pyrrho*, dem man so viele Ungereimtheiten lieh, um ihn dafür zu strafen, daſs er so viele Ungereimtheiten an andern bestritten hatte — *Pyrrho* machte schätzbare Entdeckungen, und zwar gerade da, als er eine groſse Anzahl von Lehrsätzen über den Haufen warf; die Analyse war das Mittel, wodurch er sie gewann. Er zeichnete die Geschichte unserer Vorurtheile; er zeigte, wie die Erziehung, das Klima, die Staatsverfassungen, die Lebensweise den Charakter unserer Meinungen bestimmen; wie der Werth, den wir den Dingen beilegen, mehr durch ihre Seltenheit, als durch ihr eigenthümliches Verdienst bestimmt wird. Er machte bemerklich, wie gefährlich absolute Ideen, und die Nachtheile der Uebereilung sind; er lehrte, das Relative in den meisten menschlichen Begriffen zu entwickeln (59); er lehrte die Aufschiebung des Beifalls; er erregte die Aufmerksamkeit auf Probleme, welche man bis dahin vernachlässiget hatte. Wenn er auch die Gebäude umstürzte, welche man auf dem Boden der Philosophie in so groſser Eile aufgeführt hatte, so lieſs er doch das Ansehen des *innern Sinnes* unangefochten, bewies nicht die *Unmöglichkeit*, *Wahrheit zu finden*, und lieſs also noch immer Grundlagen stehen, auf welchen man einen neuern und festern Bau aufführen konnte (60).

Die

ribus Epicuri — *Brucker Historia crit. Philosoph.* T. I. p. 1251.

59) *Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotyp.* I. §. 118. 124. 129. 141.

60) *Sextus Empiric.* Ebendas. I. §. 79. 90. 100. 135.

Die beiden *neuen Akademieen* kamen auf einem andern Wege auf ein ziemlich ähnliches Resultat. *Plato* hatte das Ansehen der Sinne geschwächt, um das Ansehen der Vernunft geltend zu machen — ein gefährlicher Versuch! Die schwache menschliche Vernunft konnte das Gewicht der Ehre, womit sie *Plato* überhäuft hatte, nicht ertragen; sie wankte, und fand sich ohne Stütze. Die Erfahrung lehrte dem *Arcesilaus*, daſs die aus der Vernunft entsprossenen Lehren eben so sehr unter einander widersprechend waren, als die verschiedenen Zeugnisse der Sinne (61). Er schränkte sich daher auf die negative Seite der Platonischen Lehre ein, und wurde ein unerschrockener *Gegner des Dogmatismus*. Ohne gerade die innere Realität der Existenz der Dinge oder die Thätigkeit, welche die Objecte auf uns ausüben, zu bestreiten, richtete er nur seine Aufmerksamkeit auf das Verhältniſs, welches wir zwischen den Eigenschaften dieser Objecte und zwischen dem Bilde voraussetzen, auf den Begriff, den wir von ihnen erhalten. Er verlangte ein Mittel, um uns von der objectiven Wahrheit dieser Analogie zu versichern (62).

Karneades entwickelte dieses groſse Problem mit neuer Klarheit; *Karneades* machte selbst einige Versuche zu seiner Auflösung. Aus Mangel einer absolut gewissen Ueberzeugung nahm er eine *Wahrscheinlichkeit*, eine Art von Ueberzeugung an, in welcher *Evidenz* und *Dunkelheit* sich mischen; er bezeichnete mehrere Grade derselben, und überlieſs es der Analyse, sie zu bestimmen und zu erkennen. Er war der erste Erfinder einer *Theorie der Wahrscheinlichkeit* (63).

So

61) *Sextus Empiric.* Ebendas. I. *c.* 8. 33.

62) *Cicero Academ. Quaest. I. c.* 12. *Sextus Empiric. advers. Mathem. VII.* §. 151.

63) *Sextus Empiric. advers. Mathem. VII.* §. 159. *Hypotypos. Pyrrhon. I. c.* 33. *Cicero Academicar. Quaest. IV. c.* 15.

So kam die Philosophie, nachdem sie von Anfange an die Quelle der Hypothesen erschöpft, und endlich ihre Unvorsichtigkeit eingesehen hatte, zu sich selbst zurück, und überliefs sich nun fast ganz dem kritischen Geschäfte. Diese Art zu verfahren stand in dem Begriffe, die Wissenschaft zu verlieren, weil sie nicht zur rechten Zeit war angewendet worden. Die kritische Analyse hätte mit der Bildung der Hypothesen gleichen Schritt halten müssen; dann hätte sie diese allein auf die Probe gestellt, und sie klüger und regelmäfsiger machen können. Da sie aber zu spät dazu kam, so zerstöhrte sie alles, und zernichtete zugleich beinahe jedes Rettungsmittel; selbst ihre Entdeckungen mufsten verderblich werden, wenn sich die Philosophie ausschliefsend auf sie beschränkte.

Allein *Zeno* war bald nach *Pyrrho* zu derselben Zeit als *Arcesilaus* geboren. Er sahe die Gefahr und fafste den edlen Entschlufs, ihr vorzubeugen. Seine strenge Schule erhob sich als eine eherne Mauer, welche zur Vertheidigung der Tugend gegen die Verführungen der Wollust, und der Vernunft gegen die Ungewifsheiten des Zweifels bestimmt war. Diesem würdigen Wiederhersteller der Wissenschaft der Weisheit fehlte nichts als eine bessere Unterstützung durch den Zeitgeist. Die übertriebene Unbiegsamkeit, welche wir in seinen Ideen wahrnehmen, kommt von der Energie, mit welcher er sich gegen die Zeitumstände gesträubt hatte. Findet man zuweilen Ursache, eine allzu unvollkommne Analyse in seinen Ideen zu bedauern, so siehet man, dafs dieser Mangel zum Theil daher entspringt, dafs er gegen die Subtilitäten der Dialektik und die dadurch veranlafsten Mifsbräuche mit Recht eingenommen war (64).

So

64) Man hat an den *Stoikern* getadelt, dafs ihr *begreiflicher Begriff*, welcher den *klaren Ideen* des *Descartes* scheint zum Vorbilde gedient zu haben, noch auf ein neues Problem, die zu ihrer bestimmten Unterscheidung erfoderlichen

So wie *Epikurus* das System des *Demokrits* wieder aufgestellt hatte, so führte auch *Zeno* das System des *Heraklits* unter einer andern Gestalt zurück. Diese Beobachtung muſs uns vollends überzeugen, daſs die groſsen Schöpfungen in der Philosophie wie in den Künsten auch ihr Günstlingszeitalter haben. Wie viel richtige und tiefe Ideen finden wir indessen nicht in den Trümmern, die uns von der Stoischen Lehre übrig sind. Was uns am meisten auffällt, ist die sonderbare Mischung von Festigkeit und Klugheit, von Muth und Mäſsigung. Man siehet, wie sehr sie, selbst dann, wenn sie die irreligiösen Systeme bestreiten, sich fürchten, übernatürliche Kräfte und mystische Principe zu Hülfe zu nehmen (65). Sie halten die Mittelstraſse zwischen *Epikurus* und *Plato*. Sie beweisen die Existenz Gottes, und erkennen die Wirklichkeit der Vorsehung an; aber sie stellen die Naturgesetze zwischen die erste Ursache und die Erscheinungen der Welt (66).

Sie widerlegen die *Pyrrhonier* (67); aber sie verwerfen die

chen Merkmale, hinweise; daſs ihr *unwiderstehliches Gefühl*, so wie die *Evidenz* des Descartes nichts mehr noch weniger sey, als ein *Instinct*. In dieser Kritik kann etwas Richtiges liegen; wenn man aber bedenkt, wie sehr man das Raisonnement gemiſsbraucht hatte, und wie abgeneigt die Stoiker den unnützen Forschungen waren, so muſs man es ihnen Dank wissen, daſs sie sich an die natürliche Geradheit der Vernunft und das Ansehen des gesunden Menschenverstandes gewandt haben.

65) Daher die oft wiederholte und auch noch von *Jacob Thomasius* vorgebrachte Beschuldigung gegen die Stoiker, daſs ihr System der Welt auf einen blos *materiellen Mechanismus* hinauslaufe. *Iac. Thomasius de exustione mundi. Diss.* 11. §. 12.

66) *Cicero de natura deor. II. c.* 34. *Antoninus IV. c.* 27.

67) *Cicero Academic. Quaest. IV. c.* 12. 47. *Sextus Empiric. advers. Logic. II.* §. 242. 397. *Gellius XIX. c.* 1.

die *Methoden a priori*, und machen dadurch den von *Aristoteles* begangenen Fehler wieder gut (68). Sie entziehen also dem *Dogmatismus* seine Stütze, zugleich aber auch dem *Zweifel* seinen Vorwand. Sie lassen die Erkenntnisse aus der Empfindung entspringen (69); aber sie nehmen auch *allgemeine Wahrheiten*, die nothwendigen Pfeiler der Wissenschaft an (70). Sie kehren zwar zu dem alten System der Physik von Umwandelung der Elemente zurück; aber sie modificiren und berichtigen es durch das System der *mechanischen Combinationen* (71).

Die Philosophie führen sie durchgängig auf ein praktisches Resultat, nehmlich die *intellectuelle* und *moralische Vervollkommnung* des Menschen zurück; auf diese Art verwahren sie sich gegen müſsige Speculationen (72); aber sie zeigen zu gleicher Zeit, daſs es *keine Praxis ohne aufgeklärte Theorie* giebt; auf die Art ordnen sie das Handeln wieder dem Gebiet der Wissenschaft unter (73). Sie bekennen

68) *Cicero Academicar. Quaest. I. c. 11. Seneca de vita beata c. 8. Plutarchus de placitis IV. c. 11.*

69) *Diogenes Laert. VII. §. 50. Sextus Empiric. advers. Physic. I. §. 393. advers. Mathemat. III. §. 40. Augustinus de civitate dei VIII. c. 7.*

70) *Epictetus Dissertat. III. c. 26.*

71) *Stobaeus Eclog. physic. I. p. 324.*

72) Selbst der Physik gaben sie eine moralische Richtung. „Sie soll uns belehren, sagten sie, wie wir unsere eigne Natur in Harmonie mit dem allgemeinen System der Dinge setzen, uns durch Dankbarkeit und Bewunderung gegen den Urheber aller Dinge erheben, uns von aufrichtiger Liebe gegen unsere Nebenmenschen beleben, und in der Natur selbst und in dem allgemeinen Umrisse ihrer Gesetze das Princip unserer Pflichten finden sollen. *Cicero de finibus III. c. 22.*

73) *Cicero de finibus III. c. 5. Gellius XII. c. 5. Arrianus I, c. 2.*

nen eine religiöse Achtung für die Gebote der Vernunft; und gleichwohl nehmen sie den Einfluſs der äuſsern Organisation auf die Bestimmungen des Geistes an, und sind die Ersten, welche eine ziemlich ausgedehnte Anwendung der *Physiologie* auf die *Logik* versuchen (74).

Sie scheinen den *Descartes* vor Augen gehabt zu haben, wenn sie die *Evidenz* herbeirufen, und die Gewiſsheit auf die *begreiflichen Vorstellungen* gründen (75); *Locken*, wenn sie die Entstehung der abstracten Ideen erklären (76); *Leibnitz*, wenn sie alle Wirkungen und Ursachen durch eine starke Kette vereinigen, und den unmerklichen Fortschritt der Naturerscheinungen bemerken (77); *Hutcheson*, wenn sie die ersten Elemente der Moralphilosophie festsetzen, und alle Gefühle auf eine kleine Anzahl von ursprünglichen Bedürfnissen zurückführen (78).

Was sie jedoch am meisten unter den Philosophen des Alterthums auszeichnet, ist dieses, daſs sie sich mehr als jede andere Philosophen Mühe gegeben haben, sich einer *sichern Grundlage* ihrer Lehre zu versichern, und dadurch ihrem Systeme Haltbarkeit zu geben. Wir können diesem Umstande nicht Aufmerksamkeit genug schenken, daſs die Frage nach der Gewiſsheit und Realität unserer Erkenntnisse, welche der Philosophie gewissermaſsen zur Einleitung dienen soll-

74) *Seneca de ira II. c.* 18.

75) *Sextus Empiric. advers. Logic. I.* §. 247.

76) *Plutarchus de placitis philosoph. IV. c.* 11.

77) *Diogenes Laert. VII.* §. 148. *Cicero de natura deor. II. c.* 32. Andere mögen entscheiden, welche bestimmte Analogie die *rationes seminales* der *Stoiker* mit den *Leibnitzischen Monaden*, ihre *Präformation* mit der *vorherbestimmten Harmonie*, ihr *System einer stetigen Veränderung* mit dem *Princip des Nichtzuunterscheidenden* habe.

78) *Cicero Tusculan. Quaest. IV. c.* 7. *Stobaeus Eclog. Physic. I. p.* 176. *Diogenes Laert. VII.* §. 112. 116.

sollte, dennoch die letzte war, welche ernstlich ergründet wurde. In dem Umfange dieser Untersuchungen beschliefst sich die erste Reihe der Entdeckungen des menschlichen Geistes. Den *Stoikern* gebühret dieses Verdienst; auch mufs man bemerken, dafs sie in ihren Auflösungen noch viel zu wünschen liefsen, und dafs das Daseyn der *Akademiker*, ihre drückende Dialektik, ihre feinen Analysen die hauptsächliche Veranlassung dieser Untersuchung waren.

Dieser lange Streit der neuern Akademiker und der Anhänger der Stoa ist das Merkwürdigste und Interessanteste in der Geschichte der alten Philosophie. Wir werden bald Gelegenheit haben, uns selbst auf den Kampfplatz dieses Streites zu versetzen, und die Gründe beider Parteien zu prüfen. Die Gründe der *Stoiker* stützten sich meistentheils auf die *allgemeine Erfahrung*, auf den *gemeinen Menschenverstand*, und vorzüglich auf das *Interesse der Moral* (79). So sehr sie beeifert waren, alle Titel geltend zu machen, welche die Würde unserer Natur ausmachen, liefsen sie doch auch der menschlichen Schwachheit ihren Antheil (80). Sie lehrten eine Art von Logik, welche nicht weniger wichtig war, als die Aristotelische; sie bestand in einer Art von *philosophischem Regulativ, die Organe gesund, den Geist munter, die Seele unabhängig zu erhalten*; und vor allem *die Wahrheit mit uneigennützigem Eifer zu lieben* (81). Ihre *begreifliche Vorstellung*, obgleich in mancher Hinsicht mangelhaft und nicht genug entwickelt, war dennoch eine neue Ansicht in der Philosophie, welche zeigte, wie nothwendig es sey, sich von seinen Ideen Rechenschaft zu geben, sie unter einander zu vergleichen, alle Modificationen, die sie

79) *Cicero Academicar. Quaest. IV. c.* 6.

80) *Cicero Academicar. Quaest. IV. c.* 13. 15. *Sextus Empiric. advers. Logic. I.* §. 153. 403. 409.

81) *Cicero Academicar. Quaest. IV. c.* 13. 15. *Sextus Empiric. advers. Logic. I.* §. 153. 403. 409.

sie unterscheiden, zu bemerken, und gegen solche unbestimmte und verworrene Vorstellungen, als man bisher so oft gemiſsbraucht hatte, auf der Hut zu seyn (82).

Man kann daher die *Stoiker* als diejenigen betrachten, welche das schon von *Sokrates* aufgestellte *Gleichgewicht*, das auch *Aristoteles* bestimmen wollte, so ziemlich wieder gefunden hatten. Die Geschichte belehrt uns auch, daſs diese Schule die einzige war, welche sich lange Zeit von Verderbnissen frei erhielt, während die *Epikuräische* in einen groben *Sensualismus* ausartete, der *Platonismus* die willkürlichsten Träumereien zu Alexandrien begünstigte, und selbst der *Peripaticismus* den gefährlichen Betrachtungen der Morgenländer eine Stütze leihete, oder wenigstens stille stand. Ja was noch mehr ist, *Zenos* Lehre ist die einzige, welche von der 130 Olympiade und dem sechsten Jahrhundert Roms an zu rechnen, noch beträchtliche Fortschritte machte und Schüler zog, welche nicht allein seinen Ruhm, sondern auch seine Entdeckungen vermehrten.

Die Philosophie des *Aristoteles* machte einen Stillstand von beinahe zwanzig Jahrhunderten. *Zenos* Philosophie that dagegen in einem sehr ungünstigen Zeitraume von drei Jahrhunderten bedeutende Fortschritte. Dieses kam daher, weil *Aristoteles* durch Vervielfältigung der Regeln dem menschlichen Geiste Fesseln angelegt; *Zeno* hingegen selbst durch die Strenge seiner Lehre ihm Spannkraft gegeben hatte. *Nachahmung* ist der eigenthümliche und unterscheidende Charakter des Lyceums geworden; das *Genie der Erfindung* erhielt sich um so besser in der Stoa, je mehr es hier unter der Schutzwache der Klugheit stand. Durch die Bemühungen des *Chrysipps* erhielt der *Stoicismus* seinen vollen Glanz. Er bestimmte eine groſse Anzahl von Begriffen, welche *Zeno* etwas schwankend gelassen, *Kleanth* aber noch verworrener ge-

82) *Sextus Empiric. advers. Logic. I.* §. 242 *seq.*

gemacht hatte; er befestigte durch neue Beweise die schwachen Seiten seiner Lehre; vorzüglich vervollkommnete er die *Theorie der Empfindung* und der *begreiflichen Vorstellung*. Die erste berichtigte er dadurch, dafs er die Empfindung zu gleicher Zeit als eine Wirkung der äufsern Objecte und als eine *Modification der Seele* betrachtete; er berichtigte die zweite, indem er zeigte, die Bilder der Objecte könnten nicht auf dieselbe Art in dem Verstande existiren, als die Eigenschaften in den äufsern Objecten; der Verstand werde z. B. nicht *dreieckig*, wenn er ein *Dreieck erkenne* (83).

Man darf sich nicht wundern, dafs die *Römer* so wenig Geschmack für die Philosophie bezeugten, so lange als die Republik dauerte, wenn man bedenkt, wie wenig Gunst diese Wissenschaft bei den Spartanern fand. Aufserdem vereinigten sich mehrere Ursachen, welche die Römer im Durchschnitt nicht so geschickt zu philosophischen Beschäftigungen als die Griechen machten. Die Kunst, die Ideen allgemeiner zu machen, kann nur ein Vorrecht des Nachdenkens seyn; zum Nachdenken fehlte es aber den Römern an Mufse, und ihr Geist sagte diesen ruhigen Thätigkeiten nicht zu. Der römische Geist war weit weniger *analytisch* als der griechische; schon die Vergleichung beider Sprachen überzeugt uns davon. Auch fehlte der Einbildungskraft der Römer ein gewisser Charakter, welcher in der Empfindsamkeit der Seele seine Quelle zu haben scheint, und welcher zu grofsen Erfindungen in den Künsten erfoderlich ist, ich meine das Vermögen, sich ideale Muster und dadurch die Ordnung der Realitäten vorzustellen, die Objecte durch eine gewisse Regsamkeit des Geistes zu beleben, und sie vermittelst harmonischer Verhältnisse zusammen zu stellen. Daher kommt es z. B., dafs *Virgil* weniger dramatisch als *Homer* ist,

83) Man sehe die schon angeführte vortreffliche lateinische Abhandlung des *Garve* über die *Akatalepsie der alten Philosophen*.

ist, und weniger durch eine einzige grofse Vorstellung begeistert scheint; daher kam es auch, dafs die Römer nicht so empfänglich als die Griechen für die Reize der Melodie sind, dafs sie in der Kunst der Bildhauerei und Malerei weit unter ihnen stehen. In der Darstellung des Grofsen kamen sie ihren Vorgängern gleich, und übertrafen sie vielleicht; aber in der Vorstellung des wahren Schönen, des Schönen, dessen Anblick die Seele erhebt, weil es aus einer erhöheten Seele hervorgeht, konnten sie dieselben nicht erreichen. Auch die Philosophie ist in mehreren Rücksichten eine von den Künsten, welche die Beihülfe der Einbildungskraft erfodern.

Ungeachtet dieser Entfernung von den speculativen Ideen hätten doch die Römer, vielleicht schon um dieser Ursache willen, und weil sie den praktischen Resultaten ein so grosses Gewicht beilegten, die Philosophie sehr frühzeitig mit einigem Erfolg bearbeiten können (84), wenn sich ihnen eine Lehre dargeboten hätte, welche den Neigungen ihres Geistes entsprochen hätte. Allein man weifs, dafs ihre Cultur nur erst seit ihrem Verkehr mit den Griechen anfing; sie entlehnten von ihnen einen Theil ihrer Gesetze, ihrer Sprache und ihrer Mythologie. In dem Zeitraume aber, wo diese Mittheilung Festigkeit erhielt, hatten die Lehren, welche in Griechenland allgemein Beifall gefunden hatten, die Lehre des *Epikurus*, *Arcesilaus*, *Pyrrho* allzuviel Abgespanntes und Subtiles, und, wenn man sich des Ausdrucks bedienen kann, Auflösendes an sich, als dafs sie den römischen Ernst,

84) *Romanum quidem velim sapientem*, sagt *Quinctilian* I. c. 12, *qui non secretis disputationibus, sed rerum experimentis atque operibus vere civilem virum exhibeat.* Man sehe in *Meiners* gelehrten Geschichte von dem Fortgange der Wissenschaften bei den Griechen und Römern, die Parallele zwischen den ersten Weisen Roms und Griechenlands 1 B. S. 63.

Ernst, der von Natur ein Freund von einfachen und positiven Ideen, von stolzen und unbiegsamen Gesinnungen war, hätten befriedigen können. Alle diese Lehren hatten das Ziel, eine Art von Ruhe und Unthätigkeit als das erste Gut zu heiligen; der römische Geist mufste sich aber bei diesem Gedanken entrüsten. Selbst die *Lehre des Aristoteles* schien den Köpfen, welche in jeder Sache eine unmittelbare und bestimmte *Brauchbarkeit* finden wollten, und sich in der Regel durch die blofse Auctorität des gesunden Menschensinnes leiten liefsen, zu subtil und müfsig. Rom, eine Feindin jeder Art des Luxus, mufste *Aristoteles* Lehre als eine Art von Luxus für den Verstand verbannen. Man weifs, wie sehr der Aufenthalt des *Karneades* zu Rom die alten Häupter der Republik, welche die alten Sitten liebten, in Furcht setzte (85).

Auch das *Stoische* Lehrsystem hatte vielleicht noch einen zu wissenschaftlichen Zuschnitt, als dafs es den Römern sogleich zusagen konnte. Indessen war es doch dasjenige, welches durch die Strenge seiner Grundsätze, durch die Mäfsigung und Klugheit in seinen Behauptungen, durch seine Achtung gegen den gemeinen Menschensinn, die Einfachheit und Bestimmtheit seiner Sprache der Geistesstimmung der Römer noch am besten entsprach. *Diogenes* machte es ihnen bekannt (86); *Panätius* erwarb ihm Zustimmung (87); bald machten ihm die glänzenden Namen eines Scipio und Lälius Ehre; es erhielt die Huldigung von dem hohen Geiste des Cato (88).

Die neuen Akademiker fühlten selbst bald das Bedürfnifs

85) *Cicero de oratore II. c. 25. Academic. Quaest. IV. c. 45 seq.*

86) *Cicero de oratore II. de finibus II.*

87) *Cicero Academicar. Quaest. II. c. 2. de amicitia c. 2. 5. Brutus c. 25. 39.*

88) *Plutarchus in Catone t p. 595.*

nifs, sich an eine Lehre anzuschliefsen, welche ihrem Unterrichte Geist und Kraft geben könnte. *Antiochus*, der als Gründer der fünften *Akademie* betrachtet wird, und durch *Mnesarchus* (89) in die Lehrsätze des Stoicismus eingeweihet war, verliefs die vom *Karneades* geöffnete Bahn, und vereinigte den *Plato* mit der Lehre der Stoa, so dafs er nach der *Stoischen Weise zu philosophiren*, und sich von derselben nur durch den Namen seiner Schule zu entfernen schien.

Cicero, der unter den Geschichtschreibern der Philosophie unstreitig den ersten Rang einnimmt, der die Meinungen mit so unparteiischer Treue erzählt, sie mit so viel Feinheit und Klarheit darstellt, und so glückliche Contraste hervor zu heben weifs; *Cicero* erhält unter den erfinderischen Philosophen nur eine untergeordnete Stelle. Hat er auch die Lehre der neuen Akademie vervollkommnet, so geschah es blos durch dasjenige, was er in der Stoa entlehnte (90); hier fand er ein Gegenmittel gegen die Abspannung des Geistes, welche ein Erbfehler der Akademischen Grundsätze war; der Geist der Stoa beseelet ihn, wenn er auch noch auf dem Rednerstuhle der Weisheit die Beredsamkeit entfaltet, deren der Rednerstuhl der öffentlichen Versammlungen nicht mehr würdig war.

Ungeachtet die Stoische Philosophie den despotischen Kaisern und den verdorbenen Hofleuten verhafst war (91), so

89) *Sextus Empiric. advers. Mathemat. VIII. §. 113. Pyrrhon. Hypotypos. I. §. 220. Cicero Academicar. Quaest. IV. c. 45. Eusebius Praeparat. Evangel. l. XIV.*

90) In der Schule der neuen Akademiker bildete sich *Cicero* zur Beredssamkeit. *Orator. c. 3.* In der Stoischen studierte er die Moralphilosophie. *de officiis I. c. 2.*

91) Es giebt zwei sehr merkwürdige Umstände bei den Verfolgungen, welche die Philosophie unter den römischen Kaisern erlitt. Der erste, dafs sie vornehmlich von denen verfolgt wurde, welche, wie Tiberius, Nero und Domitian, dem Despotismus die furchtbarste Entwickelung gaben;

so zählte sie doch unter ihren Bekennern die angesehensten Bürger Roms. *Thraseas Pätus* verherrlichte sie durch seinen Heldentod; *Persius* durch seine Verse (92); die beiden *Plinius* durch ihre unsterblichen Arbeiten. Eine Lehre, welche den Menschen unaufhörlich zur Bewunderung der Natur auffoderte, mufste auch zum Studium derselben aufmuntern. *Athenodorus* von Tarsus, *Cornutus*, *Musonius* und *Chäremon* entwickelten von neuem die Principe der Natur (93); *Lucian*, der so strenge gegen alle Systeme, so frei von allen Vorurtheilen war, konnte ihr den Tribut der verdienten Verehrung nicht versagen (94). *Helvidius Priscus* und

ben; der zweite, dafs ihre Bannstralen vorzugsweise die Stoa trafen, welche zu gleicher Zeit die Ueberlieferung der erhabensten Wahrheiten und das Beispiel der männlichsten Tugenden enthielt.

In den Zeiten der Republik waren die Männer von strengem Charakter gegen die griechische Philosophie, ihrer Mifsbräuche willen, eingenommen; die *neue Akademie* hatte vorzüglich diese Vorurtheile erweckt. August begünstigte die Einführung der griechischen Philosophie, und machte vorzüglich den Beschützer der Akademischen und Epikuräischen Secte. Das heifst, der glänzenden aber leichten Lehrsysteme, deren Wirkungen sich mit dem Interesse der absoluten Gewalt gut vereinigen. Seine Nachfolger befeindeten den Stoicismus, der ihnen am gefährlichsten war; sie gingen so weit, sagt *Tacitus*, dafs sie die wichtigsten Werke verbrennen liefsen, in der Hoffnung, dasselbe Feuer, welches die Producte so vieler vortrefflicher Geister in Asche verwandelte, würde auch zu gleicher Zeit die Freiheit des Sinnes, die Erinnerungen des römischen Volks, und überhaupt das ganze innere Gefühl der Menschheit zernichten. *Tacitus Agricola. Annales XIV.* c. 57. *XVI.* 22.

92) Man sehe seine fünfte Satyre, und sein Leben in der Casaubonischen Ausgabe.

93) *Tacitus Historia III.* c. 81. *Annales XIV.* c. 60.

94) *Ebendas XV.* c. 70.

und *Junius Rusticus* weiheten sich ihren Lehren, sie wurden ein Opfer derselben, und verdankten ihren ihre heroische Unerschrockenheit (95). *Dio von Prusa, Euphrates* trafen mit den letzten zusammen, um dieser Philosophie auch den Preis der Beredtsamkeit zu erringen. Sie gab dem *Tacitus* das Recht und den Muth, sein Zeitalter und die Beherrscher des Erdbodens vor seinem furchtbaren Richterstuhl zu stellen, und in jenen verdorbenen Zeiten die unbekannte Stimme der Wahrheit hören zu lassen (96).

Man weiſs, welche Dienste diese Schule der Sprachlehre geleistet, mit welchem Eifer sie sich auf das Studium derselben gelegt hat; sie allein wachte noch über die Erhaltung und Vervollkommnung der Sprache; es lag nicht an ihren Bemühungen, daſs sich die römische Literatur nicht vor dem Verfall schützen konnte, den der Miſsbrauch und die Affectation der Schöngeisterei drohete. Die Stoische Schule empfahl die Einfachheit der Ausdrücke, so wie die Wahrheit des Charakters. Es ist wahr, *Seneca* unterstützte diese glänzende Unternehmung sehr wenig, und unterlag dem falschen Geschmack seines Zeitalters allzu oft. Allein ob wir gleich zuweilen in seinem Stile, wie in seinem Leben, die Züge des Hofmannes mit Verdruſs wieder finden, so dürfen wir doch nicht die wichtigen Dienste vergessen, welche er der Philosophie geleistet hat, als die Epoche ihres Verfalls und Miſscredits gekommen war.

Wie viel glückliche Beobachtungen hat er nicht über den Antheil gemacht, welchen die *Verdünnung und Verdickung der Luft* an den hauptsächlichen Erscheinungen der Natur nehmen, wenn auch seine Meinungen über den Einfluſs der Luft zu allgemein gefaſst sind? Wie viele physische Kenntnisse über die Vegetation, die Ernährung und Reproduction der

95) *Tacitus Histor. IV. c. 5. Suetonius Vespasianus c. 15. Domitianus c. 10. Plinius Epistol. IX. 15.*

96) *Tacitus Historia III. c. 81.*

der Körper entwickelt er nicht, indem er Beweise für seine Idee von der *Weltseele*, obgleich diese im Grunde nur eine Hypothese ist, aufzustellen sucht? Er kannte das grofse *hydrostatische Princip*, dafs ein schwimmender Körper so viel wiege, als er Wasser aus der Stelle treibt. Er erklärte die Erscheinungen der Ebbe und Fluth durch den Einflufs des Mondes (97). Er studierte selbst das Verfahren der Künste der Industrie (98). Mit dieser Energie von Gedanken, welche einen eigenthümlichen Charakter der Stoischen Schule ausmacht, verband er die feine Kunst der Analysen, und wendete diese auf das Studium der Leidenschaften an. Kann man der Philosophie des Porticus wohl ein schöneres Lob ertheilen, als wenn man ihr Verdienst anerkennt, dafs sie in den Zeiten des Sittenverderbens oder der mystischen Schwärmerei den Menschen sowohl als die Natur am besten beobachtete, am besten kannte?

Die Stoa verdankte den Schülern, welche sie zu Rom erhielt, mehrere Verbesserungen von grofser Wichtigkeit. Sie befreieten dieselbe von aller Art der Pedanterei, von allem Parteigeiste, und jeder intoleranten Anwandelung gegen andere Secten; sie erlaubten sich eine freie und aufgeklärte Wahl unter ihren Lehren; sie trennten verschiedene willkürliche oder müfsige Hypothesen von ihr; sie beobachtete eine ruhige und bescheidene Mäfsigung im Behaupten; sie verbanden endlich die erhabensten Gefühle der Moral mit den reinsten Ideen der Religion viel enger. Die Moralphilosophie verdankte ihnen nicht nur ihre Erhaltung, sondern auch die schätzbarsten Verbesserungen unter allen, die sie in dem Alterthume erhalten hat.

Wäre *Epiktet* besser unterstützt worden, so wäre er für Rom das geworden, was *Sokrates* für Griechenland war. Er

97) *Seneca de providentia c. 5.*

98) *Seneca Naturales Quaestiones III. c. 5.*

Er erkannte den Mifsbrauch, welchen seine Vorgänger nur zu oft mit der Dialektik getrieben hatten, und betrachtete sie, nach dem weisen Ausspruche des *Seneca*, nicht als das *Ziel*, sondern als ein *Hülfsmittel* der Philosophie, als eine Art von Uebung und Leitung der Geisteskräfte (99).

Die Ideen des *Marcus Aurelius* sind, wie sein Leben, mit erhabenem Wohlwollen erfüllt. Philosoph und Kaiser, war er unter diesem doppelten Titel ein aufgeklärter Freund der Menschen. Er vernachlässigte die physischen Wissenschaften; aber welches Licht verbreitete er nicht über die erste unter allen Wissenschaften, welche in diesem Zeitalter am meisten vernachlässiget schien, und in den glänzenden Verhältnissen, in welche ihn die Umstände versetzt hatten, die schwerste war — die Wissenschaft, welche sich auf Nachdenken gründet, und die Selbsterkenntnifs zum Gegenstande hat?

Die *Stoische Philosophie* legte der Einbildungskraft einen Zügel an, während sie dem Zweifel einen Damm entgegensetzte; sie zog den Geist von nichtswürdigen Speculationen ab, empfohl aber zu gleicher Zeit ein heilsames Nachdenken. Auf die Art erhielt sie das *weise Verhalten des Verstandes*, welches, wie wir schon gesagt haben, in dem richtigen Gleichgewicht aller Vermögen besteht, und mit einem richtig verstandenen Gebrauche der Methoden verbunden ist. Allein dieses Gleichgewicht wurde jetzt in allen andern Schulen ganz und gar aufgehoben.

Jede Lehre, welche einem oder dem andern von den entgegengesetzten Richtungen des menschlichen Geistes zu viel einräumet, verschliefst dadurch schon allein in sich das Princip des Verderbens, welches sich mit der Zeit entwickelt. Von

99) Man sehe *Buddeus* Einleitung in die Moralphilosophie des Marcus Aurelius, die gelehrte Abhandlung des D. *Käller* (?) und von *Meiners* in den Denkschriften der Göttinger Gesellschaft.

Von der Art ist in der That das Schauspiel, welches uns die übrigen aus der glänzenden Wiege Griechenlands hervorgegangenen Schulen darbieten. Auf der einen Seite sehen wir, wie bei den Schülern des *Epikurus*, *Diogenes*, *Pyrrho* und *Karneades* alle Ideen zersetzt und aufgelöst werden; die Philosophie ist bei ihnen nichts weiter als die Apologie einer groben Sinnlichkeit, Veranlassung zu einer völligen Muthlosigkeit, oder die leichtfertige Ausübung der Schöngeisterei; kein Enthusiasmus, keine Energie, kein wohlthätiges Gefühl, kein grofser und edler Gedanke entwickelt sich in diesen verschiedenen Secten. Von dem Zeitalter des Augustus an behaupteten nur zwei Schriftsteller noch mit einigem Glanz die Maximen des Skepticismus, nehmlich *Aenesidemus* von Kreta und *Sextus* mit dem Zunamen *Empirikus*, weil er nach dem Beispiele seines Lehrers *Menodotus* die Arzneikunde ausübte.

Die alten Schulen des *Aristoteles*, *Plato* und *Pythagoras* verloren sich auf der andern Seite in eine fruchtlose Schwärmerei der erhöheten Betrachtung. So verfiel jede Lehre, indem sie das nothwendige Gegengewicht verlor, in das eine oder andere Extrem. Die Kunst zu beobachten verschwand in der *Alexandrinischen* Schule; die Kunst zu combiniren bei den neuern *Epikuräern*. Die Ersten vernachlässigten die gesunden Methoden, um sich desto früher ihren Träumereien zu überlassen; die Zweiten, um desto ungestörter in ihrer wollüstigen Unthätigkeit zu bleiben. Die Ersten verirrten sich in die Wolken der idealen Welt, die Zweiten verschlossen sich in die blofsen Sinneneindrücke. Sobald als die *Stoa* verlassen wurde, war auch der gänzliche Verfall der Philosophie voraus zu sehen. Ein Theil der philosophischen Secten wurde durch Apathie erstickt, ein anderer verwandelte sich in Schwärme von abergläubischen Thaumaturgen. Diefs war die unvermeidliche Folge dieser sich selbst überlassenen Lehren. Das *Christenthum* verzögerte diesen Umsturz, indem es die Sitten in einem grofsen

Thei-

Theile der Menschheit verbesserte, die Philosophie zuweilen auf ihren wahren Zweck verwies, der Beredsamkeit einen neuen Wirkungskreis eröffnete. Mehrere Lehrer des Christenthums erhielten die Niederlage der Kenntnisse; aber ein grosser Theil derselben beging auch den Fehler, dass sie eine ungerechte Verachtung gegen die Wissenschaften einflössten, das Studium der alten Philosophen in Misscredit setzten, und die Lehren der Betrachtung ausschliessend begünstigten. Beobachtung und Erfahrung, die erste und nothwendige Bedingung jeder gesunden Philosophie, war verkannt, und die hinsterbende Philosophie wurde also des einzigen Nahrungsstoffes beraubt, der sie hätte erhalten können; sie hatte nur noch ein geborgtes, gemachtes Leben, einen schwachen Hauch, den die politischen Zuckungen des Reichs ohne Mühe ersticken konnten.

Die Philosophie verschwand also, nicht sowohl durch die Wirkung der Umstände, als durch die Vergessenheit derselben Principe, deren successive Entdeckung alle ihre Fortschritte bestimmt hatte (100).

Sechstes Kapitel.

Fortschritte der Philosophie in den neueren Zeiten.

Wollen wir eine allgemeine Vergleichung zwischen der alten und neuen Geschichte der Philosophie anstellen, so stossen wir zuerst auf eine Verschiedenheit. Die ersten Bestrebun-

100) Man sehe *Meiners* schätzbare Geschichte des *neuen Platonismus* und desselben Geschichte von dem Fortschritt und Verfall der Wissenschaften bei den Griechen und Römern.

bungen haben nehmlich in diesen beiden Perioden eine ganz entgegengesetzte Richtung genommen. In dem Alterthume fing die Philosophie mit der *Einbildungskraft* an, um sich zuletzt in ein *speculatives Raisonnement* zu verlieren; in neuern Zeiten fing sie im Gegentheil mit dem *speculativen Denken* an, um am Ende den *Combinationen der Einbildungskraft* zu gehorchen. *Thales* und *Pythagoras* treten unter den Alten zuerst mit ihren Systemen auf; die *Eleaten* folgen auf sie mit einer subtilen Dialektik. Bei den Neuern zeigen sich zuerst die Scholastiker bewaffnet mit der Rüstung der Syllogismen; *Hieronymus Cardanus* und *Telesius* treten mit ihren Hypothesen an ihre Stelle.

Aber mitten unter diesem Contrast, der unsern Maximen neue Stärke giebt, finden wir aber auch eine wichtige Analogie. In beiden Perioden bleibt die Philosophie so lange ungewiſs und unvollkommen, als Hypothesen oder Schlüsse allein ihre Arbeiten leiten. Denn die Philosophie nimmt nur dann eine ihrer würdige Gestalt an, wenn die Erfahrung ihr zum Führer dient. Die Methoden der Erfahrung sind ihre späteste Entdeckung; die Erfahrung wird selbst unfruchtbar, sobald sie, von Hypothesen und Speculation getrennt, in den Empirismus verfällt; die Kritik der absolut speculativen oder dogmatischen Methoden erzeugt endlich einen *reformirenden Skepticismus*, so wie die Kritik der Erfahrungsmethoden einen *absoluten* und *verzweifelnden Skepticismus* hervorbringt.

In den neuern, so wie in den ältern Zeiten gehen die Fortschritte der Philosophie in dem Verhältnisse rascher vorwärts, als die Grundsätze der menschlichen Erkenntnisse bestimmt, die Unterordnung der Methoden besser bezeichnet, und die Harmonie der geistigen Vermögen besser erhalten worden.

Nur dann stehet die Philosophie stille oder gehet zurück, wenn einer oder der andern dieser Regeln Abbruch geschiehet.

Die

Diese Wahrheit wird durch höchst einfache Betrachtungen über die Geschichte der dreizehn letzten Jahrhunderte ins Licht gesetzt. Dagegen ist sie auch wieder behülflich, den Zustand und die Bedürfnisse der Philosophie deutlicher einzusehen; sie kann uns selbst auf die Enthüllung der künftigen Schicksale der Wissenschaft führen.

Man weiſs, daſs das siebentè und achte Jahrhundert der Zeitpunct des tiefsten Verfalls waren. Die Grammatik, die Rhetorik, die Arithmetik, die Musik und das was man Astronomie nannte, fanden noch immer einige Schüler; aber das ganze Studium der Philosophie war verlassen, und die freien Künste wurden in Ermangelung dieses Beistandes, zu einer bloſs blinden Ausübung herabgesetzt.

Das neunte Jahrhundert begann mit glücklicheren Vorbedeutungen, und empfand den Einfluſs des *Alcuin*, *Karls des Groſsen* und *Alfreds*. *Rhabanus Maurus*, *Scotus Erigena*, *Eginhard*, *Hincmar* und einige Andere begnügten sich mit einer trocknen Gelehrsamkeit oder mit einer ganz mystischen Theorie. Auch selbst ihr Beispiel fand so wenig Nachfolge, daſs *die Bischöfe*, sagt *Baluze*, *genöthiget waren*, *Nachsuchung zu halten*, *ob die Priester lesen könnten*, ungeachtet die Schulen nur allein für die Geistlichkeit gestiftet waren.

Das zehnte Jahrhundert ist dasjenige, welches *Baronius*, wegen seiner Unfruchtbarkeit, das *eiserne Jahrhundert* nannte (1). Umsonst erhebt *Antoine Arnaud* seine Stimme dagegen (2). *Alfred von Malmesbury* in England; *Abbo* und *Remy* in Frankreich; *Notker* und *Radbod* in Deutschland, welches die Hauptschriftsteller dieser Zeit sind, werden die angefochtene Ehre dieses Jahrhunderts nicht retten. Der einzige *Gerbert*, der den päbstlichen Stuhl bestieg, und nachher

1) *Annales ecclesiast. ad an.* 900. §. 8.

2) *De la perpetuité de la foi* 3 P.

her dessen Anmaaſsungen bestritt, scheint einer bessern Zeit werth zu seyn. Man fing an zu disputiren; aber die Dialektik, sagt ein gleichzeitiger Schriftsteller (3), verlor sich in leere Fragen über Worte.

In dem eilften Jahrhundert war das Studium der Philosophie, so wenig es auch von Fürsten begünstiget wurde, durch die ausgezeichnetsten Köpfe wieder belebt. *Beringard* war ein vortreflicher Meister im Disputiren, *Fulbert* öffnete seine Schule, *Aretin* trat auf, *Bruno von Cölln*, *Lanfranc*, *Anselmus von Canterbury*, *Willeran*, *Hermann Contractus* und *Hildebert* gaben dem Unterrichte eine neue Würde, aber nicht der Wissenschaft diejenige Unabhängigkeit, welche erfoderlich ist, wenn man ihr die erste Schwungkraft ertheilen will.

Diese erste aber langsame Revolution bewirkte *Roscelin* gegen das Ende des eilften und Anfang des zwölften Jahrhunderts. Auf seine Stimme senkt sich endlich die Aufmerksamkeit auf das Princip der Erkenntnisse; von diesem Augenblicke an wurde die Philosophie mit einem neuen Geiste beseelt, und fing an, ernsthaftere Probleme zu behandeln; die Fortschritte wurden merklicher. Die Rechtskunde lebte auf der Schule zu Bologna wieder auf; die Dialektik erhielt auf der Universität zu Paris eine schnelle Entwickelung; *Abälard* setzte die Ideen in eine unerwartete Bewegung; *Peter Lombard*, sein Schüler, machte den *Magister sententiarum* bekannt. Die Bruchstücke des *Aristoteles*, die Schriften der *Araber* wurden in die Schulen eingeführt, und erhoben anfänglich den Geist, um ihn nur zu bald wieder zum Sklaven zu machen. *Amalric* und *David von Dinanto* wagten einige Neuerungen.

Die Philosophie des *Aristoteles* und das Studium des römischen Rechts erhielten in dem dreizehnten Jahrhundert ein im-

3) *Johannes Parvus Metalogicus L. II. c. 7.*

immer steigendes Interesse. Der Wetteifer wurde allgemeiner; die Ideen gewannen mehr Zusammenhang; selbst groſse Unternehmungen wurden entworfen; die Richtung allein war nicht glücklich. Jetzt traten im Gefolge des *Gilbert de la Porée* und des *Johannes von Salisbury*, *Alexander von Hales*, *Alanus von Ryssel*, *Vincent von Beauvais*, *Albert der Groſse*, der heilige *Thomas* und *Bonaventura* auf. Alle schöpften aus den dicken Commentarien über die Peripatetische Lehre, ohne den wahren Geist derselben zu kennen. *Roger Baco* erweckte bessere Hoffnungen.

Das vierzehnte Jahrhundert war ein Zeuge von den langen Streitigkeiten zwischen den *Thomisten* und *Scotisten*, zwischen *Duns Scotus* und *Wilhelm Occam*. Die orientalischen Wissenschaften wurden gelehrt; der Triumph des Aristoteles vollendet. *Peter von Tarentaise*, *Wilhelm Durand*, *Johann von Paris*, *Franz von Mayronis*, *Arnaud von Villeneuve*, *Conrad von Halberstadt*, *Johann Buridan*, *Marsilius von Inghen*, *Peter von Ailly* trieben die Scholastik auf den höchsten Punct der Subtilitäten, ahndeten aber auch zuweilen die nützlichsten Wahrheiten. *Raymund Lullius* ersann Combinationen, deren Nutzen eben so nichtig war, als ihre Bearbeitung in Erstaunen setzte. *Dante*, *Petrarca* und *Bocace* weckten Italien.

Bald darauf empfing Italien von *Manuel Chrysoloras* die Niederlage der alten Schule Griechenlands. Rom, Florenz, Venedig und Neapel nehmen die berühmten Flüchtlinge, welche ihm folgten, mit offenen Armen auf. *Politianus*, *Ficin*, *Hermolaus Barbarus*, *Aldus Manutius*, *Laurentius Valla* und *Picus* [*de Mirandola* hellen durch eine gelehrte Kritik den schätzbaren aber noch sehr entstellten Text des *Aristoteles* und *Plato* auf. Das funfzehnte Jahrhundert wird also durch Bemühungen der Gelehrsamkeit erhellet. Das Studium der griechischen Sprache verbreitet und vervollkommnet sich. *Nicolaus von Cusa* wagt es, einen heilsamen Zweifel den Behauptungen der Schulen entgegen zu setzen;

Ru-

Rudolphus Agricola und *Reuchlin* streben nach einigen originalen Lehren.

Mit dem sechszehnten Jahrhundert fängt die Reformation der Philosophie an. *Erasmus Faber*, *Nizolius*, *Melanchthon*, *Sadolati*, *La Ramée* thaten einen muthigen Angriff auf das Lehrsystem der Schule. Die Scholastiker suchten durch Verbesserung einiger Fehler ihren Credit zu erhalten: *Dominicus Sotus*, *Franz von Sancto Victore*, *Lalamande*, *Lokowitz* und vorzüglich *Suarez* sind ihre letzten Stützen; *Polo* und *Fabri* suchten eine Aussöhnung zwischen ihnen und ihren Gegnern zu stiften. Die ächte Schule des *Aristoteles* wurde durch die Bemühungen eines *Pomponatius*, *Sepulveda*, *Scaliger*, *Majoragius*, der beiden *Piccolimini* wieder eröffnet. Der Stoicismus kam wieder zum Vorschein in dem *Justus Lipsius*, *Scioppius*, *Heinsius* und *Gataker*; die Jonische Lehre in *Berigard* und *Telesius*. Bald trat man mit dem Versuche neuer Systeme hervor. *Andreas Cäsalpinus* und *Cremonini* vermischten ihre eignen Ideen mit den Lehren Aristoteles; *Hieronymus Cardanus*, *Jordan Brunus*, *Campanella*, *Vanini* ersinnen Hypothesen, welche selten glücklich, zuweilen auffallend, doch immer für ihr Jahrhundert kühne waren. Andere wärmten die Kabbalistischen Träumereien auf. *Agrippa*, *Paracelsus*, *Patricius* pflanzten die Mysterien der Theosophen fort; diese Schwärmerei steckte die ausgezeichnetsten Gelehrten an. Unterdessen setzte *Sanchez*, *Himagre* (*Hirnhaym*), *Montaigne*, *Charron*, *Lamotte Levayer* den übrigen Secten einen durch entgegengesetzte Uebertreibungen kühnen Skepticismus entgegen.

Das siebzehnte Jahrhundert öffnet sich; *Baco* erscheint; eine grofse und die letzte Revolution beginnt; alle Wissenschaften kommen schnell in Schwung; die Philosophie dient ihnen zum Führer; die Kunst der Methoden wird zu dem höchsten Grad der Vollkommenheit gebracht, den sie noch in keinem Jahrhundert erreicht hatte.

Hier wollen wir einen Augenblick verweilen, und nach den

den Ursachen der Verzögerungen, der Fortschritte, der Irrthümer und Entdeckungen nachforschen.

Nachdem die durch eine glänzende Reihe von Genies des Alterthums gesammelten Ideen mehrere Jahrhunderte hindurch für den menschlichen Verstand waren verloren gegangen, so war das erste, was die Neuern wieder erfanden, die *Kunst des Raisonnements*, oder wenigstens eine unvollkommene Skizze der von *Aristoteles* für dasselbe aufgestellten Gesetze. Ungeachtet diese Theorie, indem sie durch die Hände der Araber ging, nur verstümmelt und entstellt wieder zum Vorschein kam, so hatte sie doch indessen Einfluſs genug, um eine erste Revolution, eine erste Reihe von Fortschritten zu bestimmen, welche den Beobachter in Erstaunen setzen können. Man studiert das System der geistigen und moralischen Vermögen des Menschen; man zergliedert einige Begriffe mit ziemlicher Feinheit, und classificirt sie mit ziemlicher Richtigkeit.

Man würde sehr ungerecht gegen die *Scholastiker* seyn, wenn man ihnen das Verdienst absprechen wollte, daſs sie einige Männer von ausgezeichneten Talenten hervorgebracht haben. Die meisten waren mit dem Geiste einer lebendigen Nacheiferung und einer unermüdlichen Beharrlichkeit beseelet. Welches Hinderniſs war ihnen also im Wege? Sie hatten das Unglück, daſs sie die Formen der Wissenschaft besaſsen, ohne die Substanz und die Materie derselben, wenn man so sagen darf, inne zu haben. Die Ordnung und die Subordination der Erkenntnisse war für sie umgekehrt. Unterscheidungen, Nomenclaturen und Beweise aller Art hatten sie in Ueberfluſs; aber es fehlte ihnen an positiven Thatsachen, an Wahrheiten, die man durch die Beobachtung erwirbt; sie besaſsen einige Werkzeuge, aber sie arbeiteten ins Leere; sie waren also mit den Nationen zu vergleichen, welche reich an Papiergeld, aber arm an wahren Producten sind; sie konnten selbst den Resultaten bei aller Anstrengung keinen Werth geben, den die Materialien nicht hatten. Die ab-

abstracten Combinationen vermehren, über Worte streiten, ewig disputiren ohne Belehrung, diefs war alles, was sie vermochten; und sie kamen nicht weiter, als dafs sie sich über die Wichtigkeit ihrer Anstrengungen, die ihnen so viel Schweifs kosteten, selbst ein Blendwerk vormachten. Diese Täuschung verlängerte die Dauer ihrer Verirrungen.

Aus der Partei der *Nominalisten* gingen die verständigsten und freiesten Denker hervor, welche diese Schule nur hervorgebracht hat — Männer, welche den Reformen zuerst den Weg bahnten. Die *Nominalisten* hatten mit viel Scharfsinn das wahre Princip des Systems unserer Erkenntnisse ins Auge gefafst, und eingesehen, dafs die allgemeinen Begriffe ein Product des Verstandes sind, der sie durch die Vergleichung der besonderen Begriffe gewinnt. Zwar hatten sie, durch ihre gewohnte Denkart verhindert, bei weitem nicht alle Folgen dieser Entdeckung verfolgt; aber sie verdankten ihr doch alle Verbesserungen, welche sie einzuführen suchten.

Allein ehe man das Verdienst der Erfindung erreichen konnte, war man lange Zeit verurtheilet, die Spuren der alten Ideen wieder aufzusuchen. In dem funfzehnten Jahrhundert holte man die Hypothesen der griechischen Schulen wieder hervor; dieses war zum zweitenmale in mancher Hinsicht nützlich, aber in vielen andern unzureichend. Wir sollten uns über diese abergläubische Verehrung, welche man anfänglich gegen die Erzeugnisse des Alterthums hegte, nicht so sehr wundern, als wir zu thun pflegen. Die Philosophie war des Nahrungsstoffes beraubt, und durch ihre eignen Subtilitäten erschöpft; sie mufste sich also begierig der fremden Reichthümer bemächtigen. Die Schriften der Alten zu bewundern, dazu hatte man genug Verstand, aber nicht, um sie zu beurtheilen. Es fand sich ein zu grofses Misverhältnifs zwischen den schon vorhandenen und zwischen den durch diese Lectüre entstehenden Ideen, als dafs man nur hätte ahnden können, was noch aufser ihrem Gesichtskreis zu entdecken seyn möchte. Die Gelehrsamkeit

selbst

selbst war jetzt der Rath der Weisheit. Die Unterordnung der Erkenntnisse aber fand sich noch einmal umgekehrt; denn Systeme, welche nur aus Erfahrungen, die den menschlichen Verstand auf seiner neuen Bahn hätten leiten können, hätten hervorgehen sollen, betrachtete man als eben so viele ausgemachte Resultate.

Als endlich der Geist der Erfindung wieder erwachte, mufste er sich nach dem Beispiele der Systeme, die er vor Augen hatte, richten; er mufste in die Philosophie dieselben Methoden einführen, welche ihm in den schönen Künsten ein so unerwartetes Glück hatten finden lassen. Er erzeugte also glänzende aber willkürliche Ideen. Er hielt sich zum Genufs einer schöpferischen Kraft berufen, und konnte dem Reiz des Wunderbaren nicht widerstehen. Die von ihm ersonnenen Hypothesen blieben ungeachtet ihrer Kühnheit dennoch weit hinter den griechischen zurück, weil sie die Wirkung einer allzu willkürlichen Thätigkeit, und keine Vorräthe von Erfahrungen vorausgegangen waren; auch arteten sie viel schneller in mystische Speculation und Aberglauben aus, weil sie nicht durch das Gegengewicht von positiven Ideen zurück gehalten wurden.

Indessen waren die Vergleichungspuncte viel zu sehr vervielfältiget, als dafs nicht der Geist der Kritik hätte geweckt werden sollen. Die neuen Systeme führten zu den entgegengesetztesten Extremen. Der Atheismus des *Julius Cäsar Vanini* bildete den auffallendsten Contrast mit der Magie des *Paracelsus;* man setzte diese Systeme unter einander und mit den Systemen des Alterthums entgegen. Die Kühnheit, mit welcher man die Ueberlieferungen der Schule geprüft hatte, die Art von Empörung gegen das Ansehen des Aristoteles selbst, hatte einer strengen Analyse Muth gemacht. Der Zweifel bemächtigte sich einiger ruhigen und durchdringenden Köpfe. Der Eifer, mit welchem man vorher behauptet hatte, gab jetzt Veranlassung zur Frage: *mit welchem Rechte man behaupte?* Die zu allen Zeiten so furchtbare

bare Frage war in diesem Zeitpuncte gewissermafsen entscheidend, und kündigte der Philosophie eine neue Bestimmung an.

Sie rufte ein höheres Genie auf, welches sowohl die vorhergehenden Irrthümer, als die dadurch entstandenen Ungewifsheiten zu benutzen, die ersten zu berichtigen, den zweiten Genüge zu thun verstand. Dieses Genie fand sich; *Baco* kam; er zeigte, dafs man die richtige Unterordnung der Erkenntnisse nicht gekannt habe. Von diesem Augenblick an veränderte alles seine Gestalt.

Die Erfahrung macht wieder die Grundlage in dem Systeme unserer Erkenntnisse aus; die speculativen Begriffe nehmen eine untergeordnete Stelle ein, und haben nur das Geschäft, die Data der Erfahrung allgemeiner zu machen und umzubilden; die Hypothesen werden angenommen, aber mit Zurückhaltung und Mifstrauen als eine Art von Lückenbüfser, und als ein Mittel, neue Erfahrungen einzuleiten und zu erwarten; dieses war die von *Baco* festgesetzte Ordnung.

Während also die Principe der Methoden in ein weises Verhältnifs der Unterordnung zurückkehrten, traten auch die Vermögen des menschlichen Geistes wieder in ein glückliches Gleichgewicht.

Bei den *Scholastikern* hatte das *Vermögen des Raisonnements* einzig und allein die philosophischen Arbeiten geleitet; es konnte aber nichts anders als unfruchtbare Begriffe, oder vielmehr leere Worte zusammensetzen. Darauf hatte das *Gedächtnifs* sich derselben ausschliefsenden Gewalt bemächtiget; eine übel verstandene Gelehrsamkeit hatte sich nicht von Thatsachen, sondern von Systemen und Ueberlieferungen genähret; und das Gedächtnifs nicht die Natur, sondern Bücher um Rath gefragt. Die lange Zeit unterdrückte *Einbildungskraft* enthielt endlich ihre Federkraft; je mehr sie war eingezwängt worden, desto despotischer wurde ihre Herrschaft in der nächsten Periode vor *Baco*. Diese drei

Ver-

Vermögen hatten also nach einander das Scepter in dem Reiche der Wissenschaften geführet. Baco begriff das Geheimnifs ihrer *Harmonie* und versöhnte sie mit einander; er unterschied sie, bestimmte ihre verschiedenen Eigenschaften und Gebiete. Das *Gedächtnifs* sollte die Zeugnisse der Sinne und der Menschen sammlen; die *Vernunft* ihre Resultate zergliedern, vergleichen, auf allgemeine Begriffe bringen; die *Einbildungskraft* sie unter neuen Gestalten verbinden.

Baco's Theorie war vorzüglich für praktische Anwendungen berechnet, und zu diesen Zwecken auch zureichend. In der That waren auch die raschen Fortschritte der folgenden zwei Jahrhunderte in den physischen Wissenschaften gewissermafsen nur beständige Anwendungen dieser Maximen.

Allein die Theorie des *Baco* war in ihren eignen Elementen nicht vollständig; sie konnte für die Bedürfnisse der Philosophie nicht zulangen, und erzeugte bald unerwartete Probleme.

Es war in der That nicht genug, dafs man sagte, die Erfahrung müsse den menschlichen Erkenntnissen zur Grundlage dienen. Man mufste gleich anfänglich zeigen, *welche Art von Gewifsheit und Realität für die Erfahrungserkenntnisse möglich ist.* Denn die Erfahrung war doch überhaupt nichts anders als die Folge unserer eignen Eindrücke, und es blieb die Frage übrig, mit welchem Rechte wir uns diesen Eindrücken anvertrauen, und von diesen innern Modificationen unsers Seyns auf die Existenz und die Eigenschaften der Aufsendinge schliefsen können. *Baco* hatte selbst an einem Orte diese grofse Frage aufgeworfen, aber keinen Versuch zu ihrer Auflösung gewagt.

Noch mehr. Wenn man selbst auch die Realität und Gewifsheit jedes besondern Factums, welches einen Theil der Erfahrung ausmacht, einräumte, so blieb noch immer die Frage: *durch welches Band isolirte Thatsachen vereiniget, durch welches Princip augenblickliche Facta in beständige Gesetze verwandelt werden, durch welche Schlüsse Facta,*

die

die unsern Sinnen gegenwärtig sind, uns auf Wahrheiten führen können, die weder gegenwärtig, noch sinnlich sind.

Aufserdem hatte *Baco* die drei Hauptvermögen des menschlichen Geistes, indem er ihnen ihr besonderes Gebiet anwies, doch zu sehr von einander getrennt. Er hatte nicht genug darauf geachtet, dafs jedes derselben selbst dann, wenn es in der ihm angewiesenen Sphäre seine Hauptfunction verrichtet, durch den Beistand aller übrigen unterstützt werden mufs. Die zweite Classe der Vermögen z. B., welche in seiner Classification das Gebiet der Vernunft einnimmt, schien in dieser Stellung eine zu speculative Form anzunehmen; die Einbildungskraft, welche von ihm in die Sphäre der schönen Künste verwiesen worden, weigerte sich aus Ehrgeiz, ihren Einflufs in so enge Grenzen eingeschränkt, und sich von dem Umfange der Philosophie verbannt zu sehen, wo sie so lange Zeit geherrscht hatte; und bald rächte sie sich wegen dieser augenblicklichen Zurücksetzung an der Philosophie selbst.

Descartes ging von einem ganz verschiedenen Puncte aus, und befolgte eine völlig entgegengesetzte Richtung. Weil *Baco* sich an praktische Resultate hielt, so suchte er Mittel, ihnen mehr Brauchbarkeit und Umfang zu geben. *Descartes* hingegen sammelte alle Einwürfe des Zweifels und versetzte sich selbst an den Ursprung der Wahrheit; darum wollte er vor allen Dingen die ersten Principe der Wissenschaft festsetzen, und stellte kühn alle die Fragen, welche *Baco* vernachlässiget hatte, in ihrer ganzen Schwierigkeit auf. Hieraus entstand seine *erste Philosophie.* Er legte sich die Frage vor: *wie kann ein Mensch, der noch an allem zweifelt, dahin gelangen, dafs er die Wahrheit und Realität von Etwas glaubt und annimmt?* So war auf einmal eine grofse Kluft zwischen der menschlichen Vernunft und den Erkenntnissen geöffnet, deren Realität und Gewifsheit *Baco* vorausgesetzt hatte, weil er sie als Bedingungen aller übrigen betrachtete.

Die

Die Philosophie mufste also mit demjenigen Zweifel, der sich bei dem Ursprunge der Wissenschaft und mit neuen Fragen bewaffnet zeigte, eine neue Unterhandlung anfangen, einen neuen Vertrag schliefsen.

Descartes suchte den Zweifel auf seine Weise zu befriedigen; er wagte eben so kühne Combinationen, als es seine Analysen gewesen waren. Mitten in dem unermefslichen Leeren stand er allein mit diesem Zweifel; aber er wufste diesen Zweifel selbst fruchtbar zu machen, indem er vom Zweifel zum Denken, und vom Denken zum Daseyn sich erhob. Jetzt mufste er von der Thätigkeit des Denkens alles erwarten; er mufste das höchste Wesen durch die Idee, welche wir davon haben, beweisen, besondere Wahrheiten auf allgemeine Begriffe gründen, und diese Begriffe wiederum durch das System der angebornen Ideen bewähren.

Spinoza trieb die Folgerungen der synthetischen Methode des *Descartes* bis auf den Punct, welchen dieser Philosoph selbst nicht voraus gesehen hatte. Er bewies, dafs man durch eine *Methode a priori* nicht von einem identischen Princip ausgehen kann, ohne durch eine strenge Logik auf *absolute ewige und allgemeine Identität* der alten *Eleaten* zurück geführt zu werden.

Locke sahe ein, wie fehlerhaft dieser Gang sey. Die Kritik des *Descartes* leitete ihn, so wie *Descartes* durch eine strenge Kritik der vorhergehenden Systeme war geleitet worden. Er zeigte, dafs die *allgemeinen Wahrheiten den besondern untergeordnet sind*, und dafs die *abstracten Begriffe* das Product der Thätigkeit sind, welche der Verstand an den sinnlichen Eindrücken ausübt. Er unterschied zwei Classen von Wahrheiten; einige gründen sich auf die *Identität*, welche nur dazu dienen, die erworbenen Erkenntnisse umzubilden; die andern auf die *Coexistenz;* diese sind unabhängig von den ersten, gleich wahr durch sich selbst, und können allein reale Objecte haben. So wurde das Gebäude des *Descartes* in seinem Fundamente umgestofsen. Aber

Locke legte sich ebenfalls die Frage vor: *welches ist die Realität unserer Ideen von der Existenz, und wie können sie die Vernunft aus der Sphäre unserer Gedanken in die Aussenwelt hinüber führen?* Er fand sich jetzt selbst an dem Rande eines Abgrundes, dessen ganze Tiefe er nicht zu erforschen wagte.

Hobbes glaubte, es sey für menschliche Kräfte unmöglich, über diesen Abgrund hinweg zu schreiten. Klüglich blieb er an dem Rande stehen. Er erneuerte und entwickelte die Meinung der *Nominalisten*, dafs alle unsere Erkenntnisse auf Associationen der Sprache beruhen. *Lockes* Theorie schränkte er ein, indem er den Ursprung unserer Ideen einzig auf die *Empfindung* zurückführte, da *Locke* die *Empfindung* und *Reflexion* zugleich als Quelle angenommen hatte. Aber wie sind wir berechtiget, die Associationen der Sprache als den Ausdruck der realen Verknüpfung der Dinge, und unsere Empfindungen als Bilder der von uns verschiedenen Objecte zu betrachten? Wir sind, antwortet *Hobbes*, durch keinen rechtmäfsigen Grund dazu berechtiget, und alle unsere Voraussetzungen sind in dieser Hinsicht erbeten. So öffnet dieser Philosoph durch seine Lehre von der Sprache dem *Skepticismus*, und durch seine Lehre von den Empfindungen dem *Idealismus* von neuem den Weg.

Leibnitz nahm diese doppelte Gefahr wahr; aber er glaubte, der *Idealismus* würde der Philosophie nicht sehr schädlich seyn, wenn er sich darauf einschränkte, eine gedankenlose und unempfindliche Materie aus der Natur zu verbannen, und wenn er eine Welt der Intelligenzen bestehen liefs. Er richtete also seine Kräfte vorzüglich gegen den *Skepticismus*, welchem *Locke* in seinen Augen allzu günstig gewesen war. *Ewige, nothwendige Wahrheiten*, durch sich selbst wahr und fruchtbar, schienen ihm allein im Stande zu seyn, der Wissenschaft ihre Unabhängigkeit, Gewifsheit und Würde zu sichern. So näherte er sich wieder den Definitionen des *Plato* und *Descartes*; aber er unterschied

schied sich von ihnen dadurch, dafs er diese Wahrheiten unter die Obhut zweier Principe, welche als *Kriterium* derselben dienen sollten, nehmlich des *Princips des Widerspruchs* und des *zureichenden Grundes* stellte. Durch eine Methode *a priori* suchte er die Existenz der äufsern Objecte zu beweisen, und durch die Hypothese der *Vorstellungskraft* wollte er das wechselseitige Verhältnifs zwischen diesen Objecten und unsern Ideen gründen.

Berkeley und *Hume* benutzten diese Vortheile, und verfolgten die strengen Folgerungen, auf welche eine solche Ansicht führen mufste. *Berkeley* fand, indem er die Merkmale der Empfindung zergliederte, in ihr nichts weiter, als eine innere Modification unsers Geistes, und entdeckte keinen Umstand, der uns nöthigen könnte, sie als eine Vorstellung äufserer Objecte zu betrachten. *Hume* analysirte das Verhältnifs der Verknüpfung, welches wir zwischen den Ursachen und den Wirkungen annehmen; er fand in demselben nichts weiter, als die Erinnerung an das zufällige Zusammentreffen zweier Thatsachen, aber keinen Grund, der uns berechtigte, von dem einen auf das andere für die Zukunft zu schliefsen.

Die starken Einwürfe dieser beiden so ausgezeichneten Schriftsteller, und die dadurch entstandenen unruhigen Bewegungen in der philosophischen Welt, veranlafsten in England *Reids* und in Deutschland *Kants* Lehre. *Reid* wählte den einfachsten Weg. Er gestand *Berkeley* und *Hume* zu, dafs man weder die Uebereinstimmung der äufsern Objecte mit unsern Ideen, noch die Verknüpfung der Wirkungen und Ursachen durch Schlüsse beweisen kann; indem er aber die Maxime des *Pascal* und die Lehre des *Tschirnhausen* entwickelte, rufte er eine höchste Auctorität, welche diesen ganzen Knoten zerhauen sollte, die Auctorität des *gemeinen Menschensinnes* und des *vernünftigen Instinctes* zu Hülfe. „*Unsere Empfindungen*, sagt er, *sind nicht das Bild äufserer Objecte, aber ihr inneres Gefühl; die Verknüpfung, welche wir zwischen Thatsachen und ihren Ursachen annehmen, ist*

in uns nichts anders, als das Gefühl einer nothwendigen Wahrheit."

Kant fand diese Auflösung allzu leicht und unzureichend. Er wollte durch Schlüsse der Vernunft die Wahrheiten begründen, welche *Reid* blos auf den Instinct gründete. Die Auflösung der durch *Hume* und *Berkeley* erhobenen Probleme war der Gegenstand seiner grofsen Theorie. Dieser einzige Umstand macht uns den Geist derselben kenntlicher als alle Entwickelungen, durch welche man denselben auszudrücken versuchen mag. „*In der Analyse unsers Erkenntnifsvermögens*, sagt er, *mufs man die Principe entdecken, welche die Realität und Gewifsheit unserer Erkenntnisse sichern.*" Er unterschied in unsern Erkenntnissen die *Materie* und die *Form;* die Materie entlehnen sie; die Form ist ihnen eigenthümlich. Diese Form ist gewissen Bedingungen und Gesetzen unterworfen, ohne welche unsere Erkenntnisse nicht erzeugt werden können. Diese Gesetze sucht er nun in Formeln aufzustellen. Diese Gesetze sind nothwendig in dem Sinne, dafs sie unausweichlich an unsere Vorstellungen gebunden sind; sie sind der Grund aller Metaphysik. Nur darum sind so viele unauflösliche Probleme hervorgetreten, über welche sich die Philosophie erschöpft hat, weil die Vernunft, welche die Natur dieser Gesetze verkannte, sie in die äufsere Sinnenwelt übertragen wollte.

Die Folgerungen aus dieser Lehre trieben einige Schüler Kants weiter, entrissen der Aussenwelt das Vermögen, welches ihr *Kant* gelassen hatte, uns mit der blofsen Materie unserer Erkenntnisse zu versehen, verschlossen sich in den ganz *absoluten Idealismus*, und liefsen nichts mehr bestehen, als das *Ich* und die *Producte, die es mit Freiheit schafft.* Einige Gegner von *Kant* haben gezeigt, dafs seine Theorie die grofse Schwierigkeit, welche der Skepticismus über das Princip der menschlichen Erkenntnisse erhoben hat, nicht auflöset, sondern nur weiter zurückschiebt; sie verlangten, man solle ihnen vor allen Dingen die Möglichkeit einer

ner Erkenntnifs, von welcher Art sie auch sey, beweisen.

Indem man also in den Grund des Systemes unserer Erkenntnisse immer tiefer wühlte, fand man sich am Ende beinahe in derselben Lage, als da man zuerst ihre Schwierigkeiten inne ward.

Man mufs gestehen, *Reids* Lehre hätte der ewigen Folge von Zweifeln, von Schlüssen, welche wieder neue Zweifel auf die Bahn bringen, und der Kette, welche, so lange man glaubt, für jede Art von Wahrheiten müsse eine Demonsration gesucht werden, ins Unendliche scheint verlängert werden zu müssen, wohl ein Ende machen können; allein *Reid* hat den Fehler, dafs er seinen Wahrheiten des Instincts zu willkürliche Zeichen und eine zu willkürliche Ausdehnung giebt. *Kant* hingegen begehet den Fehler, dafs er noch einmal dem Raisonnement eine Stelle vor den ursprünglichen Eindrücken einräumen will. Da nach seiner Ansicht die Erkenntnifs selbst auf eine Lehre *a priori* beruhen soll (*), so giebt er ein Recht, selbst über die Prämissen, welche er glaubt annehmen zu können, zu raisonniren, ein Recht, wel-

*) Diese Behauptungen, wie sie hier hingestellt sind, verrathen nur zu deutlich, dafs des Verfassers Kenntnifs der kritischen Philosophie nicht weit her ist; sie verrathen aber auch selbst einen Mangel an gründlichem Denken. Wenn er nur einigen Gebrauch von der Analyse, die er so oft empfiehlt, gemacht hätte, so würde er eingesehen haben, dafs die Fehler, die er hier Kanten Schuld giebt, aus der Luft gegriffen sind. Er verwechselt das analytische Denken, welches nur Raisonnement heifsen kann, mit dem synthetischen, welches alles analytische Denken erst möglich macht. Es ist Kanten nicht in den Sinn gekommen, dem Raisonnement eine Stelle vor den Empfindungen einzuräumen, wenn hier von der Zeitstelle die Rede ist, wie man nach dem Folgenden annehmen mufs. Und was sind denn *ursprüngliche* Eindrücke?

welches seine Nachfolger in der gröſsten Ausdehnung geltend gemacht haben.

Alle Fortschritte, welche die Philosophie seit *Bacos* Zeiten gemacht hat, verdankt sie der *Analyse*, welche man über das Princip der menschlichen Erkenntnisse angestellt hat. Diese *Analyse* war die Wirkung derjenigen Beobachtungen, welche man über die Vermögen des Verstandes sammelte.

Je merklicher die neuern Lehrsysteme sich von der durch die *Erfahrungsmethode* vorgeschriebenen Bahn entfernten, desto schneller arteten sie entweder in den *Skepticismus* oder in den *Dogmatismus* aus.

Die neuern Systeme nehmen, wie die ältern, verschiedene Formen an, je nachdem sie den herrschenden Einfluſs eines einzelnen Vermögens oder eines besondern Hanges des Verstandes erfuhren.

Die Einbildungskraft behauptete zum Beispiel in den Lehrsystemen des *Cudworth*, *Descartes* und *Leibnitz* die ausgedehnteste Wirksamkeit; auch haben diese Systeme eine viel gröſsere Anzahl von Hypothesen erzeuget.

Das *Vernunftvermögen* strebte dagegen in *Kants* und *Berkeleys* Schule nach einer fast ausschlieſsenden Herrschaft. Sie sträubte sich, in beiden *gewisse ursprüngliche Eindrücke, welche die Wahrheiten der Thatsachen gründen, als Data gelten zu lassen.* Beide Schulen zeichnen sich durch eine fast ganz und gar speculative Philosophie aus.

Hobbes, *Hume* und *Helvetius* schränken sich fast einzig auf das *Empfindungsvermögen* ein. Eine Art von *Empirismus* charakterisirt ihre Philosophie. Sie machten den abstracten Wahrheiten das Recht, die Wahrheiten der Thatsachen fruchtbar zu machen, streitig, und glaubten, die Sphäre der realen Erkenntnisse nicht über die gegenwärtigen und unmittelbaren Eindrücke ausdehnen zu können.

Die Lehre des *Gassendi*, *Locke*, *Reid*, *Tschirnhausen*, *Condillac* und *Bonnet* haben ein festeres Gleichgewicht zwischen

schen den drei Hauptvermögen des Geistes erhalten, sie nahm die Erfahrung zur Grundlage, liefs aber auch den Gebrauch der identischen Wahrheiten gelten, um den Beobachtungen einen gröfsern Umfang und Allgemeinheit zu geben; sie erlaubte einen klugen Gebrauch von Hypothesen; sie unterhielt eine sehr enge Verbindung zwischen den physischen, moralischen und mathematischen Wissenschaften.

Mit Hülfe der Bemerkungen, welche wir eben gemacht haben, könnten wir es wagen, einige Charaktere der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts zu zeichnen, und vielleicht eine richtigere und unparteiischere Idee bilden, als diejenige ist, welche man nach der einseitigen Meinung von diesem oder jenem Schriftsteller aufgreift, wenn es überhaupt möglich wäre, über einen so frischen Zeitraum ein bestimmtes Urtheil mit einigem Zutrauen zu fällen.

Das Urtheil über die Unterscheidungscharaktere und den wahren Geist irgend einer Philosophie scheint uns in der That nur nach zwei Hauptmethoden möglich zu seyn. Die erste besteht darin, dafs man nachforsche, welches die Ursachen ihrer Entstehung sind; sie mögen nun in gewissen Bedürfnissen des Geistes, oder in dem Vorhandenseyn gewisser Meinungen liegen; die zweite, dafs man die allgemeinen und nothwendigen Wirkungen, welche sie hervorgebracht hat, beobachte, sie mögen in gewissen Folgen, welche aus ihren Principen natürlich hervorgehen, oder in dem Einflusse bestehen, welchen ihre Betrachtung auf die Stimmung des Geistes ausüben mufste.

Bleibt man bei dem ersten dieser beiden Beziehungen stehen, so siehet man, dafs der Zustand der Philosophie in einem Jahrhundert jederzeit wesentlich von den Schicksalen abhängt, welche sie in dem vorhergehenden erfahren hat. Zuweilen erhielt sie einen mächtigen Anstofs gegen ein gewisses Ziel, und da dieses noch nicht erschöpft ist, so fährt sie fort, dieselbe Richtung zu befolgen, so wie ein beweglicher Körper so lange dieselbe gerade Linie durchläuft, als sei-

seine erste Bewegung nicht verändert wird. Zuweilen wird sie zu einem Extrem hingetrieben, in welchem sie sich nicht behaupten kann; dann stöſst eine unvermeidliche Gegenwirkung sie in die entgegengesetzte Richtung, so wie ein elastischer Körper, wenn er einem Widerstand begegnet, auf derselben Linie, welche er beschrieben hat, zurück läuft.

So klagen die Irrthümer des einen Jahrhunderts jederzeit das vorhergehende an, und die glücklichen Erfolge des einen sind zum Theil die Früchte des andern.

In Beziehung auf die zweite Beziehung siehet man ein, wie unklug die Einbildung ist, den Geist einer Philosophie durch die Meinungen erklären zu wollen, welche einige Anhänger in Beziehung auf gewisse Deductionen ausdrücken konnten. Denn es ist gar wohl möglich, daſs diese Meinungen nicht die unmittelbare und nothwendige Folge der angenommenen Principe sind, sondern zu gleicher Zeit durch den Charakter, die individuelle Geistesstimmung ihrer Urheber, oder durch den Einfluſs der Welt, in welcher sie leben, der Begebenheiten, deren Augenzeuge sie sind, modificiret waren; gerade so wie ein Fluſs bei seinem Ausflusse nicht dasselbe Wasser, als bei der Quelle, sondern eine Vermischung aus allen andern Wassern, die er während seines Laufs aus verschiedenen Gegenden aufnahm, enthält.

Man muſs also die Individuen mehr nach ihren Grundsätzen, als die Grundsätze nach ihren Anhängern beurtheilen.

Der Freund der Wahrheit ist in Verlegenheit, wenn er genöthiget ist, gewisse Benennungen zu gebrauchen, deren sich die Leidenschaften bemächtiget haben. Von der Art ist der Ausdruck: *neuere Philosophie*.

Aber giebt es denn wirklich eine neuere Philosophie, sowohl in Beziehung auf die Charaktere, welche sie darstellt, als auf die Maximen, auf welchen sie beruht?

Lockes System verdient weit weniger als jedes andere diese Benennung. Denn es führet von *Locke* auf *Gassendi* und von *Gassendi* auf *Baco* zurück. Man findet einige Spu-

ren desselben bei dem *Campanella* und *Occam* und selbst in den vorhergehenden Jahrhunderten wieder. Es stellt sich bei den Alten zuerst in dem Schoofse der Stoa dar, welche das System von Entstehung unserer Erkenntnisse fast eben so wie *Locke* sich gedacht hatte; dann in den Schriften des *Aristoteles*, wenn sie recht verstanden werden, wo der Ursprung der Ideen und die Bildung der allgemeinen Begriffe auf eine ziemlich ähnliche Art entwickelt wird. Endlich entdeckt man auch Keime desselben sogar in dem Unterrichte des *Sokrates*, den man den ersten Erfinder der Analyse nennen kann. Selbst die Systeme des *Hobbes* und *Helvetius* sind eben so wenig neu. Haben wir nicht die Elemente derselben in der Schule des *Epikurus*, des *Aristipp*, bei dem *Gorgias* und *Prodicus* gefunden?

Der *Zweifelsgeist* kann eben so wenig zu den besonderen Charakteren der neuern Philosophie gehören. Denn wir haben gesehen, dafs der Zweifelsgeist in allen Jahrhunderten periodisch erzeuget ward; wir sehen ihn in jedem Zeitraume als eine natürliche Wirkung des Nachdenkens über zu rasche Behauptungen entstehen. Er bemächtigte sich fast ganz der Schule des *Plato*, während *Aristoteles* und vorzüglich *Zenos* Schule, weil sie klüger waren, und sich mehr auf die Erfahrung stützten, ihm mit unermüdlicher Energie widerstanden.

Endlich sind auch selbst die *irreligiösen Meinungen* gar nicht so, wie man etwa glauben könnte, ein ausschliefslicher Charakter irgend einer neuern Lehre; sie machen eigentlich gar keinen wirklich wesentlichen und Hauptcharakter einer wahren Philosophie aus. Denn die Art, wie man über religiöse Gegenstände denkt, gehört gröfstentheils zu den individuellen Anlagen, zu den Umständen und Umgebungen, zu den Sitten und Anordnungen eines Jahrhunderts. Fast alle philosophische Schulen in fast allen Jahrhunderten, doch vorzüglich in den verdorbenen, haben Schriftsteller gehabt, welche sich den religiösen Ideen mehr oder

we-

weniger entgegen setzten. Die Kartesianische Schule brachte den *Spinoza* hervor; das funfzehnte Jahrhundert hatte seinen *Julius Cäsar Vanini*; das Lyceum zeichnete unter seinen Schülern den *Strato* von Lampsacus aus; so religiös auch Epikur war, so hatte er doch den *Lucrez* zum Nachfolger. Hat nicht die Schule von Elea, welche sich ganz der speculativen Philosophie ergeben hatte, den *Kritias* und *Diagoras*; die Megarische den *Stilpo*; die Cyrenaische den *Theodor*, *Bion* und *Ephemerus* gebildet? Liefsen sich nicht *Arcesilaus* Zweifel selbst von Platos Lehrstuhle herab hören?

Es giebt nur zwei Arten von Philosophie, die man als einen irreligiösen Charakter an sich selbst habend betrachten kann. Die eine ist der *absolute Skepticismus*. Nicht etwa der *kritische*, welcher den Irrthum bestreitet, ohne an der Wahrheit zu verzweifeln; sondern der *entschiedene Skepticismus*, welcher dem Menschen nicht einmal das Vermögen läfst, wahre Erkenntnisse zu erlangen. Die zweite ist der *absolute Empirismus*. Das heifst, dasjenige System, welches sich ausschliefsend auf die wirkliche Empfindung einschränkt, und aus den gegenwärtigen Eindrücken gewisse mittelbare Wahrheiten abzuleiten nicht gestatten will. Jede andere Philosophie ist verträglich mit religiösen Ideen, nach den strengsten Grundsätzen; und wollte man ihre Tendenz prüfen, so würde man vielleicht entdecken, dafs die schwärmerischen Systeme in dieser Rücksicht die schädlichste Tendenz haben.

Allein die Freunde der Sitten und der Aufklärung müssen endlich einstimmig erkennen, dafs nichts so willkürlich ist, als die ausgebreiteten Meinungen über die moralische Tendenz einer Lehre, nichts so gefährlich für gesunde religiöse Ideen und für die wahre Philosophie, als der Gegensatz, den man zwischen beiden festsetzen will. Er diente den Verfolgungen zum Vorwande, deren Opfer *Anaxagoras* und *Sokrates* wurde; er setzte den heilsamen Reformen, welche die Philosophie von alten Zeiten her in den Aberglauben des Volks bringen wollte, ein Hindernifs entgegen. Selbst

Leib-

Leibnitz und *Descartes* wurden von ihren Zeitgenossen in Rücksicht auf das religiöse Interesse in Anspruch genommen.

Welches System der Philosophie will man also denjenigen entgegen setzen, welche man durch die Benennung: *neuere*, bezeichnet? Welches soll durch diesen Contrast einen Vorzug erhalten? Soll es das System des *Descartes* oder des *Leibnitz* seyn? Allein sie erregten zu ihrer Zeit ähnliche Vorurtheile gegen sich. Doch war die *Cartesische* Philosophie auf eine weit reellere Weise neu als die *Lockische*. Denn sie gründete sich ganz auf die Kritik der vorhandenen Systeme, und die Hypothese von den angebornen Ideen war von *Cudworth* nur angedeutet worden. *Leibnitzens* Philosophie war, ihren Grundsätzen nach, ein wahrer *Eklekticismus;* aber seine Resultate stellen eine Menge von Neuerungen dar, unter denen mehrere äufserst glücklich waren. Soll man in der Vergleichung der relativen Verdienste jeder Philosophie die Zeitordnung zur Regel annehmen, so mufs für die neuern Zeiten die Wahl auf *Albert den Grofsen* oder *Scotus Erigena* fallen; oder will man auf die alten Zeiten zurückgehen, der Lehre des *Thales* und *Pythagoras* der Vorzug zuerkannt werden. Soll unsere Würdigung auf gerechtere Gründe sich stützen, so müssen wir fürs erste den wirklichen Zustand der Philosophie bei den verschiedenen Nationen Europas unterscheiden, bei welchen sie nicht durchaus denselben Charakter behauptet.

England hat sich beinahe ganz in vier Lehrsysteme, nemlich das von *Berkeley*, *Hume*, *Reid* und *Hartley* getheilt.

Die englische Schule hat im Allgemeinen einen ruhigen, friedlichen und zurückhaltenden Charakter, zuweilen etwas zu viel Trockenheit und zu wenig Leben, sie achtet vor allem auf die Entscheidungen des gesunden Menschenverstandes; sie legt einen hohen Werth auf die praktischen Resultate und unter diesen hält sie vorzüglich diejenigen fest, welche die Moralphilosophie ausmachen.

Dumarsais, *Voltaire*, *Condillac* und *Rousseau* haben

Lockes Lehre in Frankreich eine allgemeine Achtung erworben. *Hobbes* und *Humes* Ideen haben daselbst ein ausgezeichneteres Glück gemacht, als in dem Vaterlande dieser Philosophen vielleicht selbst der Fall war, und *Lockes* Lehre in den Köpfen mehrerer französischen Schriftsteller modificiret. Der Einflufs der Cartesianischen Maximen fährt fort, auf eine mächtige, wiewohl verborgene Weise zu wirken, und setzt zu den beiden ersten Arten von Elementen noch eine dritte hinzu. Die französische Schule zeichnet sich vorzüglich dadurch aus, dafs sie einen hohen Werth auf die Klarheit und die Einfachheit der Formen legt; durch feine Untersuchungen über die Empfindungen und die Verhältnisse der Ideen in der Sprache; durch eine besondere Neigung zur Analyse und Kritik, durch eine merklichere Abneigung gegen alle Ideen, welche etwas Schwärmerisches an sich haben; sie ziehet überhaupt Maximen den Theorieen vor, und sucht der Philosophie eine Popularität zu verschaffen, welcher sie vielleicht mehr als ein Opfer gebracht hat.

Deutschland theilt sich in zwei Hauptschulen, in die *Leibnitzische*, welche in mancher Hinsicht bereichert, in manchen Beziehungen verbessert worden ist, und an deren Spitze jetzt *Platner* und *Eberhard* steht, und in die *Kantische*, welche wiederum in mehrere Secten zerfallen ist. Neben diesen beiden Hauptschulen behaupten sich noch einige Anhänger der englischen Philosophie und einige Wiederhersteller eines neuen Platonismus. Die ersten werden durch das Ansehen eines Theils der Akademie von Berlin unterstützt, die andern haben den geschätzten *Jacobi* an der Spitze. In Deutschland findet also eine weit gröfsere Mannichfaltigkeit von Nuancen statt, so wie es auch weit fruchtbarer an philosophischen Erzeugnissen ist. Eine bestimmtere Neigung zu systematischen Verknüpfungen, woraus Theorieen entstehen, ein mühsameres Studium der Systeme des Alterthums, und alle Untersuchungen, welche eine stetigere Aufmerksamkeit und eine unermüdlichere Geduld erfodern — dies

dies ist es, wodurch sich Deutschland im Allgemeinen auszeichnet.

Suchen wir nun die gemeinschaftlichen Aehnlichkeiten dieser Schulen auf, welche Europa seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts theilen, so werden wir finden, daſs sie, wiewohl in mehr oder weniger merklichen Graden folgende vierzehn Charaktere darbieten:

1) *Ein entschiedenes Mistrauen gegen den Gebrauch der Hypothesen in der Philosophie.*

2) *Eine allgemeine Entfernung von allen Meinungen, welche sich auf Schwärmerei gründen.*

3) *Eine unruhigere Erforschung der ersten Principe.*

4) *Eine schärfere Zergliederung der moralischen Gefühle.*

5) *Ein lebhafteres Bedürfniſs der anschaulichen Evidenz.*

6) *Ein gründlicheres Studium der Gesetze und des Spiels der menschlichen Vermögen.*

7) *Eine beharrlichere und strengere Anwendung der Methoden.*

8) *Das groſse Bestreben, Resultate zu erhalten, welche unmittelbar anwendbar sind.*

9) *Ein allgemeiner Wetteifer, sich allen Menschen verständlich zu machen.*

10) *Die Stiftung einer engen Verbindung zwischen dem Interesse der Philosophie und dem Interesse der Literatur.*

11) *Eine consequentere Anwendung der philosophischen Einsichten auf die Theorie der Sprache.*

12) *Vervielfältigte Versuche, die physiologischen Kenntnisse für das Studium der Geisteskräfte brauchbar zu machen.*

13) *Eine bewirkte Annäherung zwischen den verschiedenen Wissenschaften durch Vermittelung der Philosophie.*

14) *Eine gröſsere Einstimmung, das Ansehen der Erfahrung anzuerkennen.*

Aus diesen beiden letzten Umständen gehet hervor, daſs die Philosophie gegenwärtig nicht so merklichen Schwingungen

gen unterworfen ist, als in dem Alterthume, das heiſst, daſs sie sich nicht mehr so lebhaft gegen die entgegengesetzten Extreme hinbewegt. *Leibnitzens* und *Kants* Lehre z. B. sind weit weniger der Philosophie des *Locke* und *Hume* entgegengesetzt, als es der Fall bei *Platos* und *Zenos* Philosophie im Gegensatz der Philosophie des Aristipps und der neuen Akademie war.

Aus denselben Ursachen erhellet auch, daſs es in unsern Tagen weit schwerer ist, eine neue Schule zu bilden, theils, weil der Gerichtshof der öffentlichen Meinung imposanter, theils, weil der menschliche Geist vorsichtiger und strenger worden ist, und sich nicht so leicht mehr durch Systeme leiten läſst, theils endlich, weil man von den Erfindern neuer Lehren eine tiefere Analyse und eine strengere Logik fodert.

Gehen wir von dem Grundsatze aus, daſs der Gang der Philosophie in einem Jahrhundert jederzeit groſsentheils durch ihre Lage in dem vorhergehenden bestimmt wird, und halten uns an die unveränderlichen Analogieen, welche uns die Geschichte der philosophischen Revolutionen darbietet, so wird es wohl nicht unmöglich seyn, über die Schicksale, welche dieser Wissenschaft in dem eben angefangenen Jahrhundert und in den folgenden Zeiten bevorstehen, einige Muthmaſsungen zu wagen.

Zuerst müssen wir eingestehen, daſs die Philosophen, welche auf uns folgen werden, bei dem Eintritt in ihre Laufbahn, manche beträchtliche Vortheile zu genieſsen haben werden.

Jedes Jahrhundert siehet die Reihe der groſsen Erfahrungen, welche die Wirkungen der philosophischen Lehren bezeugen, sich ausbreiten und vermehren. Die Buchdruckerkunst läſst keine einzige von diesen Erfahrungen in der Zukunft verloren gehen. Unsere Nachfolger werden also neue Data haben, welche wir ihnen selbst in die Hände zu arbeiten suchen; und vielleicht werden sie, wenn sie auf unsern Gräbern sitzen, und über unsere Irrthümer nachdenken,

ken, in denselben den Keim wichtiger Wahrheiten entdecken.

Sie werden die Hauptfragen der Philosophie auf ihre einfachste Formel zurückgebracht finden.

Der *Skepticismus* hat seine Einwürfe in der Art auf die Quelle aller menschlichen Ueberzeugungen gerichtet, dafs es unmöglich seyn wird, dieselbe auf eine wahrhafte Art zu beantworten, ohne der Vernunft eine dauernde und unveränderliche Sicherheit zu geben.

Der *Idealismus* hat unsere Aufmerksamkeit auf die Beziehung, welche wir zwischen den innern Eindrücken und den äufsern Objecten annehmen, so sehr geheftet, dafs dieses Problem gar nicht mehr anders aufgelöst werden kann, als dafs eine hinreichende Aufklärung über die Realität unserer Erkenntnisse daraus entspringen mufs.

Da die Widersprüche und die Antipathieen zwischen den Philosophen heutiges Tages weniger heftig sind, so ist die Annäherung und Aussöhnung erleichtert. Die Verschiedenheit der Meinungen ist fast allgemein bei ausgezeichneten Männern nur Gegenstand eines Wetteifers, dessen Früchte die Nachkommenschaft einerndten wird. Die Denkart eines wirksamen Mifstrauens und einer strengen Censur verschliefst allen glänzenden Hypothesen den Zugang, welche, weil sie nur einen augenblicklichen Beifall erhalten, die Philosophie in einen neuen Kreis von Veränderungen zurückstürzen. Der hohe Grad von Vollkommenheit, welchen die *Mathematik* und die *Naturwissenschaften* erreicht haben, wird der Philosophie nützliche Beispiele darbieten, und ihr ein glückliches Zutrauen einflöfsen.

Wir glauben, die Philosophie neigt sich im Geheim zu den Principen hin, welche den menschlichen Erkenntnissen eine vollkommenere Gewifsheit zu verschaffen streben, zu einer Art von Lehrsystem, welches das Interesse der Einbildungskraft mit dem Interesse der Vernunft besser vereiniget. Wir glauben dieses gerade aus dem Grunde, weil das letzte

Jahr-

Jahrhundert eine entgegengesetzte Richtung zu nehmen schien. Auch äufsert sich diese neue Richtung zu gleicher Zeit schon in Deutschland und England.

Wir glauben ferner, dafs die *Erfahrung ihren Procefs so ziemlich gewonnen hat.* Zu dieser Voraussetzung berechtiget uns der Umstand, dafs die Schulen, welche am meisten geneigt scheinen dürften, die Erfahrung zu bestreiten, ihr heutiges Tages huldigen. Wir nehmen also an, dafs man in Zukunft sich bestreben wird, die Thatsachen, welche der Wissenschaft zur Grundlage dienen, mit neuer Sorgfalt zu bewähren und zu vergleichen; wir sind aber auch überzeugt, dafs wenn man die Deductionen, welche man so lange Zeit und mit so vergeblicher Mühe als der Erfahrung vorausgehend aufzustellen gesucht hatte, auf die Combinationen dieser Thatsachen überträgt, eine ganz neue Fruchtbarkeit wird gewonnen werden. Es scheint uns, als wenn diese neuen Reihen von Thatsachen vorzüglich auf dem Gebiete der Reflexion zu suchen seyen, und sich dem Blicke des Beobachters darstellen würden, und dafs die Philosophie dadurch einen wohlthätigen Einflufs auf die Moral erlangen könne.

Indessen erfodern selbst diese Verbesserungen, welche wir zu hoffen wagen, zu ihrer Ausführung gewisse unentbehrliche Bedingungen, deren Wirklichkeit nicht für die Berechnung der Voraussehung gehöret.

Unstreitig müssen Männer auftreten, welche, wenn sie für die Vervollkommnung der Philosophie arbeiten wollen, sich von der Gröfse ihres Berufs durchdrungen fühlen, und sich demselben mit allem erfoderlichen Eifer und Beharrlichkeit widmen. Aber vielleicht ist der Geist des Nachdenkens nicht so häufig, dafs sich solche Männer leicht finden sollten.

Die in verschiedene Länder zerstreueten, durch abweichende Meinungen getheilten Philosophen müfsten sich enger vereinigen, mit mehr Zutrauen einander ihre Ideen mittheilen. Aber vielleicht setzt die nationale und literärische Eifer-

fersucht, die noch lebhafter worden ist, dieser Vereinigung grofse Schwierigkeiten in den Weg.

Damit so viele gemachte Erfahrungen, so viele von den Denkern aller Jahrhunderte gesammelte Ideen in Umlauf gesetzt werden, mufs man sich dem Studium des Alterthums und der vollständigen Geschichte der menschlichen Meinungen mit mehr Eifer widmen. Allein wir haben so viel Ekel gegen gelehrte Untersuchungen, und sind so begierig auf schnellen Erfolg, dafs solche Arbeiten vielleicht wenig Nacheiferung erregen werden.

Endlich müssen die Männer, welche grofse Verbesserungen unternehmen wollen, durch den Geist ihrer Zeit unterstützt und begünstiget werden. Aber man kann sich nicht verheelen, dafs die Achtung der Philosophie in der öffentlichen Meinung viel verloren habe, theils weil man mit ihrem Namen viel Misbrauch trieb, theils weil mit einigen ihrer Systeme Ungewifsheit und Unbrauchbarkeit verbunden war, theils weil die physischen und mathematischen Wissenschaften eine aufserordentliche Gunst erhalten, und auch in mehr als einer Hinsicht verdient haben; theils — es mufs heraus — weil eine Neigung zur Frivolität sich zu allgemein verbreitet hat, und jetzt eine grofse Anzahl von Köpfen beherrscht — eine Denkart, welche allen Ehrgeitz auf literärisches Glück richtet, alles Interesse der Wahrheit dem Vergnügen an den Formen unterordnet, und oft selbst die Wahrheit zu einem furchtbaren und unwillkommenen Gegenstande macht. Doch wir wollen nicht vergessen, dafs *Sokrates* unter noch weit ungünstigeren Umständen erschien, und hoffen, dafs das neunzehnte Jahrhundert auch *seinen Sokrates* finden kann, und ihm Gerechtigkeit wird widerfahren lassen.

Siebentes Kapitel.

Desiderata, welche in Rücksicht auf die Grundsätze der menschlichen Erkenntnisse in der Philosophie noch vorhanden sind.

Nach dem Gemälde von dem wirklichen Zustande der philosophischen Wissenschaften in Europa, welches wir eben gegeben haben, dringt sich uns sehr natürlich die Bemerkung auf, *dafs es in diesen Wissenschaften ohne Zweifel noch gewisse wesentliche und Hauptprobleme giebt, welche entweder vernachlässiget, oder doch noch nicht hinlänglich aufgelöfst worden.* Hierdurch wird von neuem die Bemerkung bestätiget, welche wir gleich zu Anfange dieses Werkes machten. Die Ungewifsheit, welche diese Probleme noch darstellen, verursacht die Verschiedenheit der Meinungen über die Grundsätze der menschlichen Erkenntnisse, und diese Verschiedenheit bringt dagegen wiederum die Trennung der verschiedenen Schulen hervor.

Jetzt, nachdem wir gesehen haben, wie weit die Zergliederungen in verschiedenen Richtungen getrieben worden, und welches die wesentlichen Puncte sind, über welche man sich trennt, stellt sich die Aufzählung dieser Probleme gewissermafsen von selbst dar. Die Verfechter der synthetischen Methoden fragen ihre Gegner, *ob alle Metaphysik, ob jede speculative Lehre für die Fortschritte unserer Erkenntnisse unnütz sey, und wie man bey dieser Voraussetzung dem unfruchtbarsten Empirismus entgehen könne;* sie fragen: *mit welchem Rechte man aus einzelnen Beobachtungen den Begriff von unveränderlichen und allgemeinen Gesetzen, aus gegenwärtigen und unmittelbaren Thatsachen die Gewifsheit von nicht wahrgenommenen Thatsachen ableiten könne; mit welchem Rechte selbst das Urtheil, welches doch, wie man sagt, nur über die Vergleichung unserer Begriffe etwas aussagt, gewisse reale Facta aufstellen könne.*

Die

Die ausschliefslichen Anhänger der Erfahrung fragen dagegen ihrerseits die Anhänger der speculativen Lehren: *wie ist es möglich, den Wahrheiten, deren einziges Princip die Identität ist, eine wahrhafte Fruchtbarkeit zu verschaffen; muſs man nicht, wenn man sich allein an die Methoden a priori hält, und gewisse Thatsachen als Data nicht annehmen will, entweder in einen fehlerhaften Cirkel fallen, oder sich in eine unendliche und ewige Reihe von Schlüssen verlieren, von denen immer einer den andern voraussetzt.*

Indem der *Idealismus* die Natur des Verstandes analysirt, fragt er die Philosophie: *wie sie sich einfallen lassen könne, auſser unsern Ideen gewisse reale Wesen, die durch jene vorgestellt werden sollen, anzunehmen, da sie doch kein anderes Mittel zu diesen Objecten zu gelangen, als diese Ideen selbst hat.* Er vergleicht also die Philosophie mit einem Maler, welcher, um die Aehnlichkeit seines gelieferten Portraits zu beweisen, nichts anders thun kann, als ewig auf das Portrait selbst hinzuweisen.

Ein neuer und zwar reflectirter *Empirismus* setzt die Philosophie wegen ihres Dünkels zu Rede, daſs sie *von einer Erfahrung auf eine andere, die nicht mit ihr identisch ist, schlieſsen, und zwei Facta verknüpfen will, die vielleicht nur zufällig zusammentreffen konnten; er fragt, ob in dieser Verknüpfung wohl etwas anders zu finden ist, als eine durch die bloſse Gewohnheit hervorgebrachte mechanische Vergesellschaftung der Ideen.*

Ein neuer *Skepticismus* vereiniget endlich die Einwürfe des Idealismus und Empirismus dadurch, daſs er ihnen eine gemeinschaftliche Richtung giebt; er legt die Frage vor: *wie ist es möglich, die Realität, ja selbst nur die Möglichkeit irgend einer Erkenntniſs zu beweisen, da es, um diesen Beweis zu geben, schon eine gewisse Erkenntniſs geben muſste, und man also mit der Voraussetzung der Frage, ehe sie aufgelöst worden, anfangen würde.*

Endlich trennt man sich in jeder Schule wieder sowohl

über

über die Natur der *Gewissheit*, als über ihre *Arten* und *Zeichen*, und über die *natürliche Grenze unserer Erkenntnisse.* Eine Wirkung dieser Ungewissheit ist, dass alles gewissermassen wiederum in Frage gesetzt wird. Auf der einen Seite sehen wir die unermesslichen Abgründe eines hoffnungslosen Zweifels um uns her geöffnet; auf der andern sehen wir die Systeme des Dogmatismus voll Dünkel sich erheben, hören Menschen sich mit der Ueberzeugung schmeicheln, als hätten sie die ganze Natur erklärt, errathen, ja wohl gar geregelt, ohne dazu die Beobachtung eines einzigen ihrer Gesetze nöthig gehabt zu haben. Auf der einen Seite scheint der Verstand in einen völlig leidenden Zustand versetzt, und zu einem blossen Empfindungsvermögen verdammt. Auf der andern ist er nicht allein mit einer unversiegbaren Thätigkeit, sondern auch mit einem unermesslichen Vermögen begabt; er kann nicht allein die Wesen durchdringen, sondern auch durch sein Machtgebot und eigne Schöpfungskraft, ihnen das geheimnissvolle Privilegium der Existenz ertheilen.

Alle Probleme, welche noch ihre Auflösung erwarten, sind also gewissermassen in der grossen Frage begriffen, welche schon *Plato* und *Aristoteles* beschäftigte, und den Inhalt der *ersten Philosophie* in allen Jahrhunderten ausmachte; in der Frage nehmlich: *was ist die Wissenschaft? Worin besteht ihr Wesen? Welches sind ihre Elemente? Auf welchen Gründen beruhet ihre Gültigkeit? In welchen Beziehungen stehet sie zu den Vermögen des Menschen? In welchen Beziehungen zu den Objecten? Wo sind ihre Grenzen, und wer kann sie ziehen? Wo sind ihre Grundlagen, und wer kann sie legen? Wo ist das Princip ihrer Fruchtbarkeit zu finden? Wer kann es entwickeln? Wie kann man es erreichen?*

Allein ein solches Problem ist so zusammengesetzt, dass man sich in eine Menge von Schwierigkeiten verwickeln würde, wenn man es auch noch so lange nach seinem ge-

samm-

sammten Inhalte bearbeiten wollte; und nur darum hat man die völlige Auflösung desselben zurückgeschoben, weil man es durch eine einzige Untersuchung auffassen wollte. Wir wollen es also in eine Reihe von untergeordneten Problemen zu zerlegen suchen. Ist die Aufzählung derselben gut ausgeführt; hat jedes einzelne Problem seine rechte Stelle erhalten, so hat man schon einen grofsen Schritt zur Erreichung des erwünschten Zieles gethan.

Indessen hat doch selbst diese Aufzählung ihre Bedenklichkeiten. Denn es giebt *unnütze Probleme*, und solche, welche ihrer Natur nach *unauflöslich* sind. Eine unüberlegte Verfolgung derselben war gerade die Ursache, dafs sich die Philosophie in so viele nichtswürdige Fragen einliefs, und sich in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelte. Hatte sie einmal eine falsche Richtung genommen, so diente der ganze Weg, den sie zurückgelegt glaubte, zu nichts weiter, als sie von ihrem eigentlichen Zwecke zu entfernen. Man mufs also die Probleme dieser Art von den andern, welche die Philosophie ernstlich beschäftigen müssen, sorgfältig unterscheiden. Aber diese Unterscheidung darf nicht willkürlich seyn; denn es würde freilich sehr bequem seyn, wenn jeder die Fragen, die ihm lästig sind, entfernen wollte. Hier darf die eigne Muthlosigkeit nicht mit zu Rathe sitzen, sondern nur allein die Natur der Dinge mufs die Regel geben. Nach Entfernung der überflüssigen Probleme ist es nöthig, sowohl die Data als die Methoden anzuzeigen, welche zur Auflösung der wirklich nützlichen Probleme dienen müssen.

Eine erste Frage stellt sich sogleich ein; sie beziehet sich auf die *unmittelbaren* und *ursprünglichen* Wahrheiten. Aus ihr entspringt die erste Classe von Problemen.

Erstes Problem. Giebt es ursprüngliche Wahrheiten?

Einige Personen könnten wohl fragen, ob dieses Problem wirklich unter diese Probleme gehört; allein diejenigen, welche den Gehalt dieser unter den Schulen strittigen Frage reiflich erwogen haben, könnten wohl auch die Frage auf-

wer-

werfen, ob dieses Problem nicht das einzige ist, und alle übrigen in sich begreift.

In der That, ob gleich fast alle Philosophen einräumen, dafs es ursprüngliche Wahrheiten geben müsse, so handelt doch der gröfste Theil so, als wenn es keine gäbe. *Mufs man von Schlufs zu Schlufs ins Unendliche fortgehen, oder kann man irgendwo bei einem Puncte stille stehen, über welchen hinaus das Raisonnement nicht mehr nöthig ist?* Dieses ist die Frage, welche aus ihrer Verfahrungsart hervorgehet. Der Eine verlangt, man soll ihm die Erfahrung rechtfertigen; ein Anderer, man solle ihm die Evidenz beweisen; ein Dritter fodert gar einen Beweis für die Möglichkeit jeder Erkenntnifs, es sey welche es wolle. So oft als ein Philosoph glaubt einen tiefern Grund gelegt zu haben, als seine Vorgänger, kommt in demselben Augenblick ein Denker, der diesen Grund durch einen neuen Zweifel unterminirt.

Zweites Problem. Doch zugegeben, dafs es ursprüngliche Wahrheiten giebt, *worin wird ihre Natur bestehen, an welchen eigenthümlichen Merkmalen wird man sie erkennen?*

Giebt es wirklich solche Merkmale, und wie kann man sie bestimmen? Wie unterscheidet sich eine *ursprüngliche* Wahrheit von einer *abgeleiteten?* Wie unterscheidet sie sich von *Vorurtheilen*, welche so oft auf den Rang von ursprünglichen Wahrheiten Anspruch machen? — Soll man über sie nach dem Instincte oder nach dem gemeinen Menschensinne urtheilen? Und was ist alsdann der Instinct und der gemeine Menschensinn? Woher schreibt sich das Vorrecht, welches man ihnen beilegt? — Soll man mit den *Stoikern* der unwiderstehlichen Gewalt gehorchen? Soll man mit *Descartes* an die Evidenz appelliren? — Jeder hat seine besondere Methode bei Bestimmung der unmittelbaren Wahrheiten; wer soll unter ihnen entscheiden? Jeder weiset ihnen eine verschiedene Quelle an; einige leiten sie von Aufsen; Andere lassen sie in unserm Innern entspringen; Andere halten sie

für

für uns angeboren; Einige geben ihnen noch ein früheres Datum als unser Daseyn; Andere betrachten sie blos als unserer Natur anhängend; Einige lassen sie vom Himmel kommen; Andere bringen sie in Gemeinschaft mit den Eindrücken, welche die Thiere leiten. Wer wird nun erklären, wie sie entstehen? Mufs man, kann man sie erklären?

Drittes Problem. Wie wird man ihre Classification bestimmen, nachdem ihre Natur erkannt worden? Wird man eine oder mehrere Arten derselben, und dann welche Arten annehmen? Kann man ihre Zahl bestimmen, und welches ist ihre Zahl? Ist es wahr, was so viele Philosophen vorgeben, dafs es im Grunde nur eine einzige ursprüngliche Wahrheit giebt, in welcher alle andern eingeschlossen sind, aus welcher alle übrigen abgeleitet werden? Ist es selbst in aller Strenge möglich, dafs es nur eine einzige Wahrheit derselben Art giebt? Haben wir einige Mittel, um dieses zu entscheiden? Gesetzt es sey so, welches ist sie, und mit welchem Rechte ziehet man sie den übrigen vor? Sind die ursprünglichen Wahrheiten *Wahrheiten der Erfahrung*, oder der *Identität*, das heifst, sind sie der Ausdruck von der Existenz eines Dinges, oder der Ausdruck von der Beziehung zweier Ideen in uns? Oder sind sie zu gleicher Zeit von diesen beiden Arten? Oder sind sie endlich von einer vermischten Art, und welches würde diese Art seyn?

Viertes Problem. Wenn es ursprüngliche Wahrheiten giebt, welche nicht Erfahrungssätze, sondern metaphysische Sätze sind, wie kann man ihr Daseyn und ihre Vorrechte mit demjenigen Systeme vereinigen, welches alle unsere Erkenntnisse aus den Sinnen und der Erfahrung entspringen läfst? Das ist der grofse Einwurf, welchen die Anhänger der synthetischen Methoden den Vertheidigern der Erfahrungsphilosophie entgegen setzen, und welchen diese noch gar nicht vollständig entkräftet haben. *Locke* und *Condillac* versichern, dafs alle unsere Erkenntnisse mit der Beobachtung, mit den Eindrücken, welche wir von äufsern Objecten er-

erhalten, anfangen; und doch erheben *Locke* und *Condillac* oft identische Sätze als unmittelbar einleuchtend, zu dem Range von Principen (1).

Wenn es ferner keine *ursprünglichen metaphysischen Wahrheiten* giebt, welche sich blos auf die Verhältnisse unserer Ideen gründen, wie erhalten denn diese Wahrheiten einen nothwendigen, unveränderlichen, allgemeinen Beifall, ohne die Unterstützung eines Beweises zu bedürfen, da ihre Evidenz gröfser ist, als die Evidenz jedes Beweises? Was soll aus den mathematischen Wissenschaften werden, welche ganz und gar auf Sätzen dieser Art beruhen? Sollte es wahr seyn, dafs wir in einem besonderen Fall nicht eher behaupten können, *das Ganze wird gröfser seyn als sein Theil*, als bis wir das Eine mit dem Andern verglichen, und den Satz durch das Zeugnifs unserer Sinne bewähret haben.

Fünftes Problem. Wenn es ursprüngliche Wahrheiten giebt, welche keine metaphysischen Wahrheiten, oder blofse Formeln von dem Verhältnisse unserer Ideen, sondern Wahrheiten von Thatsachen, oder Existentialsätze sind, müssen sie nicht die Wirkung eines Urtheils seyn? Aber was wird alsdann aus der Definition eines Urtheils, nach welcher es das Resultat der Vergleichung zweier Ideen ist, um auszusagen, dafs die eine in der andern enthalten ist oder nicht?

Ist es nicht erstaunend, Philosophen zu sehen, welche aus den Sinnen und der Beobachtung den Urheber unserer Erkenntnisse ableiteten, und doch diese Definition annahmen — selbst *Aristoteles* stellt sie auf — ohne zu prüfen, ob sie nicht ihrem ganzen Systeme widerspricht? Wie? Die Vergleichung zweier Ideen könnte mir ein Factum lehren? (2)

Al-

1) Erster Band.

2) Ich vergleiche ein Portrait mit einem andern; welches Resultat wird sich daraus ergeben? Dafs das eine gröfser, angenehmer und besser ausgeführt ist, als das andere. Bin ich aber wohl durch diese Vergleichung zu dem Urtheile be-

Allein die Vergleichung zweier Ideen belehrt mich nur von dem Verhältniſs der einen zur andern, nicht aber von dem möglichen Verhältnisse der einen oder beider zu einem Objecte. Die Vergleichung meiner Ideen zeigt mir, was möglich, nicht was wirklich ist. Wenn der Begriff der Existenz allein uns durch seine innern Merkmale das Recht geben kann, die reale Existenz zu behaupten, so hatte *Descartes* wohl Grund, Gottes Daseyn aus der Idee Gottes zu beweisen? Giebt uns aber der Begriff der Existenz nicht dieses Recht, welcher Begriff könnte uns noch sonst durch die Entwickelung seiner innern Merkmale dazu berechtigen? Zwei Ideen, welche sich auf ein reales Object beziehen, und zwei willkürliche Ideen können auf gleiche Weise verglichen werden, und dadurch ein ähnliches Resultat geben. Ihre gegenseitigen Verhältnisse ändern nichts in Ansehung ihrer Realität.

Aber wenn es auf der andern Seite keine ursprünglichen Wahrheiten der Erfahrung giebt, wie kann es überhaupt eine Erfahrungswahrheit geben? Wie könnte man von Ideen auf Thatsachen übergehen? Wie könnte man je die Erkenntniſs von einem Daseyn erhalten, wenn der Verstand nur ein Bild davon besäſse, und dieses Bild allein mit sich selbst vergleichen könnte? Ist das groſse Phänomen der Existenz für uns ein zusammengesetztes Phänomen? Kann es zergliedert werden? Oder kann es in dem entgegengesetzten Falle synthetisch bewiesen werden? Sind die Wahrheiten, welche auf dem bloſsen Verhältniſs unserer Ideen beruhen, nicht bedingt und hypothetisch? Und wie können sie *dann* zum

berechtiget, daſs irgend ein Individuum existirt, welches dem einen oder andern entspricht; zur Annahme, daſs nach dieser Parallele die Physiognomie dieses Individuums irgend einen Charakter habe? Gewiſs nicht, wofern ich nicht schon vor der Vergleichung überzeugt war, daſs das eine oder andere von diesen Portraits das mehr oder weniger treue Bild eines Individuums ist.

zum Beweis von Thatsachen dienen, welche sie ihrer Natur nach nothwendig voraussetzten?

Sechstes Problem. Wir wollen annehmen, es gebe ursprüngliche und unmittelbare Erfahrungswahrheiten. *Werden sie sich auf äufsere Thatsachen beziehen?* Werden sie uns das Daseyn der Körper, oder ihre Eigenschaften, oder alles dieses zusammen offenbaren? Aber wie gehen wir alsdann aus uns selbst heraus, um über das zu urtheilen, was aufser uns ist? Wie erkennen und wirken wir da, wo wir nicht sind? Können wir anders als durch das *Bewufstseyn* erkennen? Wenn wir im Gegentheil äufsere Thatsachen nicht geradezu ergreifen, sollte es uns möglich seyn, durch Schlüsse sie zu erreichen? Wenn wir von dem, was in uns vorgeht, auf das, was aufser uns seyn mufs, schliefsen, geben wir dann unsern Folgerungen nicht offenbar eine gröfsere Ausdehnung als den Prämissen?

Wir wollen auf die *innern Thatsachen* kommen. Diejenigen Thatsachen, welche das Object der unmittelbaren Wahrheiten seyn sollen, werden gewisse ursprüngliche Zustände unsers Wesens seyn, welche keiner weitern Analyse empfänglich seyn werden. Diese ursprünglichen Zustände werden von zweierlei Art seyn, *intellectuelle* und *moralische.*

Siebentes Problem. In dem Fall, dafs man gewisse äussere Thatsachen annimmt, welche unserer Erkenntnifs zum Gegenstande dienen, und uns das Daseyn und die Eigenschaften der Aufsendinge offenbaren, werden wir nicht mit noch mehr Grund gewisse eben so unmittelbare Erkenntnisse annehmen müssen, welche uns von der Existenz und den Eigenschaften der Intelligenz in uns unterrichten? *Kann man alsdann aus dem Geheimnifsvollen, welches solche Thatsachen umhüllet, von der subjectiven Unmöglichkeit, sie zu analysiren und a priori zu demonstriren, den Schlufs ziehen, dafs sie aus der Reihe der positiven Erkenntnisse zu verbannen sind?* Hätten wir weniger Recht, das was in uns ist, und unser *Ich* ausmacht, zu erkennen, als das, was aufser uns ist?

ist? Könnte man nicht bei dieser Voraussetzung die grofsen Fragen über die Existenz des denkenden Princips, über die *Einfachheit, Immaterialität und Fortdauer* desselben, welche so viele Raisonnements und Zweifel veranlafst haben, da man sie synthetisch behandeln wollte, beträchtlich vereinfachen?

Ist das Phänomen des *Bewufstseyns* vollständig und zureichend analysirt worden? Aus welchen Elementen bestehet es? Giebt es auf dem Gebiete der Reflexion dieser neuen von *Locke* entdeckten, und von seinen Nachfolgern allzusehr vernachlässigten Welt, nicht noch unbekannte Reichthümer? Giebt es nicht zwei Arten von *Reflexion*, eine *einfache* und eine andere, welche man die *verdoppelte* nennen könnte? Mufs man mit *Leibnitz* die blofse *Perception* von der *Apperception* unterscheiden? Mufs man die *Perception* von der eigentlich sogenannten *Empfindung* unterscheiden?

Achtes Problem. Giebt es nicht so wie einen ursprünglichen Zustand des Verstandes, so auch einen ursprünglichen Zustand der Sinnlichkeit, das heifst, *gewisse moralische Gefühle, welche völlig ursprünglich, unzerlegbar und indemonstrabel sind*, bei denen wir uns darauf beschränken müssen, *gewisse ihnen entsprechende moralische Thätigkeiten von derselben Ordnung ins Licht zu setzen und anzuerkennen?* Welches sind diese Gefühle und Thätigkeiten? Könnte nicht ihre Untersuchung ebenfalls die Fragen, welche der Moral zur Grundlage dienen, wie die über die *Freiheit der Willensbestimmungen und über das Naturgesetz* auf eine grofse Einfachheit zurückführen?

Neuntes Problem. Müssen nicht diese ursprünglichen Wahrheiten, von welcher Art sie auch immer seyn mögen, eben darum, weil sie nicht gemachte noch abgeleitete sind, allen Menschen von gesunden Organen gemein seyn? Denn da sie kein Product der Kunst sind, so müssen sie ein Geschenk der Natur seyn. Sollte sie also die Natur einigen Menschen zugestanden, andern verweigert haben? Mit wel-

 chem

chem Rechte könnten wohl einige Individuen vorgeben, in dieser Rücksicht vorzüglich begünstiget zu seyn? Durch welches Mittel könnten sie das beweisen? Wie kommt es denn, daſs *Locke*, der ursprüngliche und Elementarwahrheiten annimmt, mit so viel Lebhaftigkeit das Daseyn von allgemeinen Wahrheiten bestreitet? (3)

Allein wenn diese Wahrheiten allgemein sind, so müssen sie auch *populär* seyn; denn sie bedürfen keiner Demonstration, und müssen vor allen andern voraus gehen. Wie soll man denn das Betragen gewisser Philosophen erklären, welche eine so groſse Geringschätzung für die populären Wahrheiten bezeugen, sich zu erniedrigen glauben, wenn sie denselben huldigen; welche uns die Berufung auf sie verbieten, und sich für berufen halten, aus einer andern Quelle zu schöpfen, als die Gesammtheit der Menschen? (*) Wenn übrigens das Daseyn von ursprünglichen und populären Wahrheiten den Stolz gewisser Philosophen demüthiget, muſs es nicht dagegen auch die Hoffnungen einer groſsen Anzahl anderer in Rücksicht auf die geistige und moralische Vervollkommnung des Menschengeschlechts erhöhen? Sind endlich diese ursprünglichen Wahrheiten an unser Wesen geknüpft, oder erworben? Kann der Verstand des Menschen existiren ohne Erkenntniſs, und folglich, ohne in dem Besitz einiger Wahrheiten zu seyn? Wann gehet die Erwerbung der ursprünglichen Wahrheiten vor sich? Läſst sich der Zeitpunct bestimmen? Werden diese Wahrheiten nicht zuweilen verdunkelt, und wie werden sie es? Welche Bedin-

3) *Lockes Versuch über den menschlichen Verstand.*

*) So unerklärlich dem Verfasser das Betragen einiger Philosophen vorkommt, so befremdend muſs diese Aeuſserung eines Philosophen seyn, der den Unterschied zwischen gemeiner und wissenschaftlicher Erkenntniſs ganz vergessen zu haben scheint, und nicht an die Foderungen denkt, welche die Wissenschaft zu machen hat.

dingungen sind erfoderlich, um sie in ihr volles Licht zu setzen?

Hier sind wir zu dem Uebergange von den ursprünglichen zu den *abgeleiteten* Wahrheiten gekommen. Hat man richtig erklärt, *wie dieser Uebergang bewerkstelliget wird?*

Erstes Problem. Sind die abgeleiteten Wahrheiten wesentlich von den ursprünglichen verschieden; oder sind es dieselben Wahrheiten, nur umgebildet und in einen andern Ausdruck gebracht?

Sind sie von jenen wesentlich verschieden, wie kommt es, daſs eine Wahrheit zum Princip für eine andere, die nicht mit ihr identisch ist, dienen, und dieser ihre eigne Gültigkeit mittheilen kann?

Sind die ersten Wahrheiten identisch mit den abgeleiteten, in wie fern können die abgeleiteten und alle Schlüsse die reale Sphäre unserer Erkenntnisse ausdehnen? Sind sie denn noch etwas anders als eine Veränderung der Sprache?

Man hat gesagt, das *Raisonnement* sey eine Reihe von verbundenen Schlüssen. Nun fragt sich aber: wie verbinden sich die Urtheile mit einander, und welches ist das Princip dieser Verknüpfung? — Ist es die *Identität?* Setzt alsdann das Raisonnement etwas zu unserm Wissen hinzu? Ist das Princip von der Identität verschieden? Welches ist es denn?

Condillac verwirft die syllogistische Theorie und den Grundsatz des *Aristoteles*, daſs das Raisonnement zum Gegenstande hat, zu zeigen, ob eine Idee in einer andern enthalten ist oder nicht. Indessen betrachtet *Condillac* das Raisonnement als eine bloſse *Umbildung* (4). Findet hier nicht ein Widerspruch statt? Was ist die Umbildung anders, als *die Versetzung eines Ausdrucks an die Stelle eines andern vermöge der Identität*, welche man in ihren Bedeutungen findet? Wie kann diese Identität erkannt werden, da sie nicht

4) Man sehe seine Logik.

nicht unmittelbar wahrgenommen wird, wenn es nicht vermöge eines Mittelbegriffs geschiehet? Und kann man sich also weigern, drei Begriffe in jedem Schlusse anzunehmen? Ist umbilden nicht so viel als erklären? Ist erklären nicht so viel als zeigen, daſs etwas in einem Begriff enthalten ist? Nimmt man nun nicht an, daſs das Raisonnement zum Gegenstande hat, das in einem Begriff enthaltene zu erklären, wie kann man mit *Condillac* sagen, daſs es nichts als eine analytische Operation sey?

Die abgeleiteten Wahrheiten können nur entweder aus *Erfahrungssätzen*, oder aus *abstracten Wahrheiten*, oder aus der Verbindung der einen mit den andern entspringen. Welche unter diesen drei Quellen ist diejenige, woraus sie entspringen? Oder entspringen sie vielleicht aus allen dreien?

Zweites Problem. Von welcher Art ist also fürs Erste die Fruchtbarkeit der abstracten Wahrheiten, das heiſst solcher, *welche in der bloſsen Beziehung unserer Ideen bestehen?*

Sind diese Wahrheiten schlechthin identisch, sind sie darauf eingeschränkt, dasselbe von demselben zu behaupten, welcher Grad von Fruchtbarkeit kann ihnen zukommen, oder wie können sie überhaupt fruchtbar seyn? Was können sie hervorbringen, das von ihnen selbst verschieden wäre? Können sie uns nichts Neues darbieten, worin können sie zu Erfindungen dienen, oder auf eine Entdeckung führen? Hat man dem, was *Locke* und *Condillac* über die Unfruchtbarkeit der abstracten Grundsätze gesagt haben, etwas Haltbares und Ueberzeugendes entgegengesetzt? Wenn aber diese Grundsätze unfruchtbar sind, wie kommt es, daſs der Eine und Andere doch Gebrauch von ihnen macht? Und wie kann *Condillac*, der das Raisonnement auf eine Umbildung zurück bringt, die abstracten Grundsätze verwerfen, welche das Werkzeug aller Umbildung sind?

Oder muſs man mit *Kant synthetische Grundsätze a priori* annehmen, das heiſst Grundsätze, welche sich nicht

auf

auf den Ausdruck der Identität beschränken, sondern zur ersten Idee vermöge einer zweiten mit ihr verknüpften etwas Reales hinzusetzen, und also die Sphäre des Urtheils ausdehnen? Aber welches Recht hat man, mit einer Idee eine zweite zu verknüpfen, welche durch ihre Natur nicht identisch, sondern noch auf eine andere Art als durch den Ausdruck verschieden ist? Sollte nicht eine solche Art zu urtheilen gerade diejenige seyn, welche die falschen Urtheile charakterisirt? Oder wie unterscheidet sie sich davon?

Endlich wenn die abstracten Sätze fruchtbar sind, erzeugen sie andere abstracte, oder Erfahrungssätze? Ist der erste Fall, wozu dient eine solche Fruchtbarkeit? Wie kann in dem zweiten eine Art von Wahrheit Wahrheiten von einer ganz andern Art erzeugen?

Drittes Problem. Von welcher Art ist sodann die Fruchtbarkeit der Erfahrungssätze? das heifst: *wie können wir von unmittelbar wahrgenommenen Thatsachen auf Thatsachen, die nicht wahrgenommen worden, schliefsen?*

Von welcher Art wären diese nicht wahrgenommenen Thatsachen? Gehörten sie zu solchen, welche dennoch ein Object unserer Sinne seyn können, oder zu solchen, welche über der Sphäre unserer Sinne liegen? Kann man sich zu diesen erheben, ohne sie wahrzunehmen, warum sollte es nöthig seyn, dafs unsere Sinne ein Vermögen über sie hätten, das sie doch nicht ausüben? Und kann ihr Verhältnifs zu unsern Sinnen zu ihrer Gewifsheit nothwendig seyn, da es doch nicht ihre Demonstration gründet?

Was die nicht wahrgenommenen Thatsachen betrifft, welche aber noch zum Gebiet der Sinne gehören, können sie nicht auf gleiche Weise für die äufsern Sinne und für die Reflexion gehören? Können sie nicht eben so gut geistig und moralisch als materiell und physisch seyn? Können wir uns also nicht durch dieses Mittel von dem Daseyn anderer Intelligenzen und ihrer Eigenschaften unterrichten? Wie werden

den wir zum Beispiel von dem Daseyn eines denkenden Princips in andern Menschen unterrichtet?

Viertes Problem. Da diese Erfahrungssätze besondere, für den Augenblick geltende, und, wie man sagt, zufällige Sätze sind, wie gehet es zu, dafs die Erfahrung gleichwohl allgemeine und unveränderliche Gesetze aufstelle und anerkenne?

Wenn diese Gesetze nichts anders sind, als der abgezogene Inhalt der einzelnen Thatsachen, welche wir beobachtet haben, so können sie nur Gültigkeit für den Inbegriff derselben Thatsachen haben, und kein Recht geben, ein anderes ähnliches Factum anzunehmen, welches noch nicht selbst wahrgenommen und erfahren worden. Sie berechtigen also gar nicht eine allgemeine und absolute Folgerung, sie verstatten uns also keinesweges über den Kreis unserer eignen Beobachtungen hinaus zu gehen, um das Künftige vorher zu sagen, oder in dem Vergangenen uns auszubreiten, und etwa aus dem Factum, das wir bis jetzt alle Tage gesehen haben, dafs die Sonne aufgehet, den Schlufs zu ziehen, dafs sie auch Morgen wieder aufgehen werde.

Haben im Gegentheil diese Gesetze eine solche absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit, dafs sie selbst unsern eignen künftigen Erfahrungen vorausgehen müssen? Woher erhalten sie das Vorrecht und wie können wir Facta, welche an eine gewisse Zeit, an einen bestimmten Ort gebunden sind, in solche von Zeiten und Oertern unabhängige Regeln verwandeln? Ist das Urtheilen des Menschen nichts als ein Empfinden, wo ist die Empfindung der allgemeinen Gesetze? Wo ist die Empfindung der Zukunft, welche die Allgemeinheit der Gesetze einzuhüllen verspricht? Wenn der Mensch bei dem Urtheilen in keinem andern Zustande als des Empfindens ist, wie kann er den Thatsachen vorgreifen, welche in seiner gegenwärtigen Empfindung noch nicht begriffen sind?

Hier ist der Grenzpunct, welcher den *Empirismus* von der

der *Erfahrungsphilosophie* im eigentlichen Sinne trennt. *Der Empirismus nimmt nur besondere und abgerissene Empfindungen an; die Erfahrungsphilosophie aber unveränderliche allgemeine Naturgesetze.* Ist aber diese Annahme nicht erbettelt? Diefs ist eine Frage, über welche noch zu viel Dunkelheit ruhet (*).

Fünftes Problem. Eine andere Frage grenzt nahe an diese, und ist beinahe identisch; sie betrifft das grofse Problem der *Causalität.*

Unsere Sinne belehren uns, dafs zwei oder mehrere Facta sich gleichzeitig begegnen. Kann man hieraus in gewissen Fällen schliefsen, dafs diese Begebenheiten von einer und derselben Ursache abhängen? Wie kommt dieser Schlufs zu Stande? Unsere Sinne lehren ferner, dafs zwei Begebenheiten auf einander folgen, und in einer gewissen Anzahl von Fällen auf einander gefolgt sind. Kann man daraus schliefsen, dafs die erste die Ursache der zweiten, und dafs man jedesmal, wenn die erste wieder zum Vorschein kommt, die zweite mit Grund erwarten, oder umgekehrt, wenn die zweite wieder zum Vorschein kommt, die erste mit Grund voraussetzen kann? Kann dieser Schlufs vermöge eines einzigen Beispiels von der Folge begründet werden? Oder wie viel Beispiele sind erfoderlich, um demselben Gültigkeit zu geben?

Kann der Begriff der *Ursache* überhaupt für den menschlichen Verstand etwas anders seyn, als der Ausdruck dieser Vor-

*) Das heifst also mit andern Worten: *der Grund, worauf sich die Erfahrungsphilosophie stützt, wann sie allgemeine und nothwendige Naturgesetze annimmt, ist noch nicht gefunden; sie nimmt sie nur bittweise an.* Ist aber dieses nicht ein Geständnifs, dafs die Erfahrungsphilosophie noch nicht begründet ist? Mit welchem Rechte betrachtet sie denn der Verfasser in diesem ganzen Werke als das einzige haltbare System?

Voraussetzung, dafs er eine unveränderliche Folge zweier Thatsachen festsetzt? Kann man den Begriff einer *Ursache*, einer *Wirkung*, und des *Verhältnisses* zwischen beiden, das heifst der *Thätigkeit* auf der einen und der *Abhängigkeit* auf der andern Seite an sich durchdringen? Kann man sie *a priori* bestimmen? Ist es selbst nothwendig sie zu erklären und a priori zu bestimmen, wenn man über ihre Realität zu entscheiden berechtiget seyn will?

Wenn man mit Hülfe dieses Princips der *Causalität* einmal eine bestimmte Reihe von Thatsachen, welche durch das Verhältnifs der Wirkungen zu den Ursachen verkettet sind, aufgestellt hat, kann man sie zur Bildung einer zweiten Reihe, deren Glieder nicht alle unmittelbar erkannt sind, anwenden? Oder mit andern Worten, kann man von der Aehnlichkeit der Ursachen auf die Aehnlichkeit der Wirkungen, und umgekehrt schliefsen? Welcher Grund kann diese Folgerung, und überhaupt die *Schlüsse der Induction*, wie man sie nennt, rechtfertigen?

Sechstes Problem. Ist die Fruchtbarkeit der Erfahrungswahrheiten und der abstracten Sätze bestimmt worden, so entsteht noch die Frage: *wie wird ihre Vereinigung bewirkt, und welches sind die Gesetze derselben?*

Worin besteht diese Vereinigung, und durch welches Kunstwerk wird sie bewerkstelliget? Hat bei dieser Anreihung die eine oder die andere Art von Elementarwahrheiten das Recht des Vorsitzes? Und welcher gebühret dieses Recht?

Ist diese Vergleichung angestellt worden, welches sind die daraus entspringenden Resultate? Welchen Charakter haben die dadurch hervorgebrachten gemischten Erkenntnisse? Können sie sich bis zu praktischen Wahrheiten erstrecken, und auf welche Art erreichen sie dieselben? Welches ist überhaupt die Beziehung zwischen den praktischen und theoretischen Wahrheiten, welches die Merkmale, die sie unterscheiden, das Band, das sie vereiniget, das Bedürfnifs, welches sie wechselseitig für einander haben?

Siebentes Problem. Die abgeleiteten Wahrheiten müssen in mehrere Classen und Grade zerfallen. *Wie soll man ihre Grenzen bestimmen, und welche Folgen werden aus dieser Unterscheidung entspringen?* Kann man diese abgeleiteten Erkenntnisse aufzählen, welche ebenfalls wieder das Princip einer ganzen Familie von Erkenntnissen werden, dadurch die für jede Wissenschaft nothwendigen Elemente bestimmen, und, wie *Dalembert* sagte, das erste Glied in der Kette bilden? Welches Verfahren wird für diese Aufzählung erfoderlich seyn? An welchen Merkmalen wird man diese *Mutter-Wahrheiten* und die Analogie, die zwischen ihnen gestiftet werden kann, erkennen können? Werden uns diese *Mutter-Wahrheiten* nicht ein Mittel zur Entdeckung des verborgenen zwischen den Wissenschaften und Künsten statt findenden Bandes darbieten?

Achtes Problem. Alle diese Untersuchungen führen die Philosophie auf die Analyse eines geistigen Phänomens, welches zu sehr verschiedenen Urtheilen Veranlassung gegeben hat, wahrscheinlich darum, weil es noch nicht hinlänglich studieret worden, nehmlich *das Phänomen des Glaubens.*

Was ist der Glaube? Wie viel Fragen, dürfen wir wohl behaupten, sind in dieser einzigen Frage enthalten! Ist der Glaube ein einfaches, oder zusammengesetztes, ein erklärliches oder unerklärliches Phänomen? Kann er Demonstrationen gründen, oder darf er nur das Resultat derselben seyn? Auf welchen Gründen beruhet er und kann er ruhen? Woher kommt die Verschiedenheit seiner Wirkungen bei verschiedenen Individuen, in verschiedenen Altern, in verschiedenen Umständen? Woher kommen die verschiedenen Grade seiner Wirksamkeit? In welchem Verhältniſs stehet er zu den Objecten, die er sich wählt? Welches ist die Sphäre der Objecte, die für ihn gehören, welches die Grenzen, in welche er sich einschränken muſs? Kann er übernatürliche Objecte umfassen, und auf welche Art kommt er mit ihnen in Gemeinschaft? Warum überschreitet er seine Grenzen? In wel-

welcher geheimen Verbindung stehet er mit unsern Gefühlen und Leidenschaften? Woher entspringen die Widersprüche, denen er unterworfen ist? Welches ist der Grund der eigensinnigen Freiheit, welche er zuweilen zu affectiren scheint? Hatten die alten Philosophen Grund, die *Meinung* von der *Wissenschaft* zu unterscheiden? (*) Welches ist die Grenzlinie, die sie scheidet? Giebt es einen *philosophischen Glauben*, und worin unterscheidet er sich von dem gemeinen? Durch welche Kunst verschafft man sich den ersten, und macht sich zum Meister des zweiten?

Die Wissenschaft giebt vor, sie mache nur von strengen Demonstrationen Gebrauch. Ist sie indessen nicht oft gezwungen, zu Muthmafsungen ihre Zuflucht zu nehmen? Kehrt sie nicht sogar mehrmals, ohne es zu wissen, zu ihnen zurück? Wie dem auch sey, so sind doch Muthmafsungen am öftersten die einzigen Führer, welche den Menschen in dem gewöhnlichen Gange des Lebens leiten können; sie machen allein die praktische Klugheit aus, welche uns vielleicht eben so nothwendig ist, als die Wissenschaft selbst. Die Kunst der Muthmafsungen ist also von grofser Wichtigkeit und aller Aufmerksamkeit der Philosophen würdig. Allein soll sie dem Instincte überlassen bleiben? *Mufs sie nicht durch eine Theorie geregelt werden?*

Neuntes Problem. Welches werden die Principien dieser Theorie seyn? Welches sind die Mittel, um sie auf die historischen Ueberlieferungen, auf die menschlichen Zeugnisse, auf die gewöhnlichen Umstände des Lebens anzuwenden, und diese Anwendung so leicht zu machen, dafs sie auch in Gebrauch komme? Kann man für die Wahrscheinlichkeiten, welche sich in den moralischen Untersuchungen darstellen, strenge Formeln bestimmen? Bis zu welchem Punct kann man in denselben die Methoden des Calculs einführen?

Die

*) Welche Frage?

Die wichtigsten Probleme, welche in Rücksicht auf die Elemente der menschlichen Erkenntnisse noch vorhanden sind, beziehen sich auf die ursprünglichen und abgeleiteten Wahrheiten, auf ihre Unterscheidung und auf die Verbindung, welche zwischen ihnen kann gestiftet werden. Vielleicht kommen alle Irrthümer der Philosophen daher, dafs sie beweisen wollten, was nicht bewiesen, sondern empfunden werden darf; oder dafs sie Dinge beweisen wollten, welche gar nicht bewiesen werden können.

Möchten doch die Philosophen endlich einmal uns die *ersten Ringe von der Kette unserer Erkenntnisse mit Gewifsheit* erkennen lassen — die festen und unbeweglichen Ringe, an welche wir alle übrigen anknüpfen können; möchten sie uns doch belehren, wie diese Kette, welche sie behaupten müssen, zu bilden ist. Von der Zeit an werden wir uns mit nichts anders, als mit der Verlängerung derselben zu beschäftigen haben, und das Schicksal der Wissenschaft wird auf immer in Sicherheit seyn. So lange wir aber einige Begriffe, welche nur abgeleitet seyn können, zu dem Range von unmittelbaren Grundbegriffen erheben, so lange als Andere für Erkenntnisse, welche nur ursprüngliche Elementar-Erkenntnisse seyn können, Schlüsse und Beweise fodern, so lange müssen die Ersten nothwendig zu den willkürlichen Behauptungen des Dogmatismus Veranlassung geben, und die Zweiten die unaufhörliche Erneuerung des Zweifels rechtfertigen.

Indem wir die eben aufgezählten Probleme als noch bestehende Mängel der Wissenschaft aufgestellt haben, werden wir uns ohne Zweifel in den Augen einiger Secten eines grofsen Verbrechens schuldig gemacht haben (5). Es wird

5) Es giebt z. B. eine, welche auch den angesehensten gelehrten Gesellschaften von Europa es nicht verzeiht, dafs sie Gegenstände zu Preisfragen widmen, über welche jene, wie sie wähnt, schon ein Lichtmeer verbreitet hat. Gewifs, wenn es an dem wäre, so hätten ihr diese Gesellschaf-

wird ihnen unverzeihlich vorkommen, dafs wir noch als unerörtert angesehen haben, was sie schon bewiesen zu haben glauben. Aber man wird uns wenigstens nicht streitig machen, dafs es heutiges Tages mehrere Systeme giebt, welche über dieselben Puncte ganz entgegengesetzte Behauptungen glauben bewiesen zu haben. Mehr bedürfen wir nicht, um mit Recht auf eine nochmalige Durchsicht dieses grofsen Processes dadurch zu dringen, dafs wir die Schwierigkeiten, welche die Ungewifsheiten verlängern, ins Licht setzen.

Wenn wir indessen über diese Reihe von Problemen nachdenken, so siehet man, dafs sie sich auf zwei Classen von gegenseitigen Untersuchungen beziehen, deren Untersuchung für sie nicht weniger nothwendig ist.

Die *Erkenntnifsvermögen* sind die Werkzeuge, welche der menschliche Geist zur Erwerbung der Erkenntnisse anwendet; die *Ideen* die Materialien, an welchen sich diese Vermögen üben. Es ist also wichtig, die Gesetze, welche jene regieren, und die Merkmale, welche diesen angehören, kennen zu lernen.

Hat man fürs Erste die Grenzlinie scharf gezogen, welche die Erkenntnifsvermögen des Menschen von seinen moralischen unterscheidet? Kann man beide in der Realität so scharf

schaften grofse Vortheile dargeboten, und die schönste Gelegenheit gegeben, um über ihre Gegner zu triumphiren. Allein wir sehen von den Anhängern dieser Secte keinen in den Schranken. Sie finden es bequemer, ein Geschrei über diese Preisaufgaben zu erheben, als ihnen ein Genüge zu leisten. Bald vielleicht werden sie den Akademieen keinen andern Gegenstand mehr zur Preisbewerbung aufzustellen erlauben, als ihre eigne Apologie. Wo sollte aber die philosophische Unparteilichkeit noch eine Zuflucht finden, wenn sie von diesen obersten Gerichtshöfen verbannt werden sollte? Und ist es nicht für diejenigen, welche die Ersten in Aufmunterung der Entdeckungen sind, anständig, die Zweifel am spätesten aufzugeben?

scharf und genau trennen, als in der Reihe der Abstractionen? Ist es z. B. wahr, dafs die ersten allein in der Wissenschaft etwas zu gebieten haben, und die zweiten von aller Theilnahme an den Resultaten ausgeschlossen sind?

Kann man annehmen, dafs die Erkenntnifsvermögen alle auf ein einziges sich zurück führen lassen? (6) Setzt man sich nicht wenigstens der Gefahr aus, in willkürliche Hypothesen zu fallen, wenn man sich der Erforschung des einen ursprünglichen Vermögens widmet? Setzt nicht jedes Resultat, worin sich eine *gemischte* Zusammensetzung zeiget, auch mannichfaltige und verschiedene Elemente voraus? Wie soll man die verschiedenen Arten der menschlichen Vermögen classificiren? Wie soll man die natürlichen Vermögen von den erworbenen unterscheiden?

Da jedes Vermögen des menschlichen Geistes seine eigne Art sich zu äufsern hat, so mufs es auch eine besondere Wirkungsart haben, die ihm angemessen ist; es mufs durch gewisse unveränderliche Gesetze geleitet werden; es mufs eine gewisse Art des Verfahrens und der Anwendung geben, welche für jedes Vermögen mehr oder weniger heilsam oder schädlich ist; es mufs endlich mehr oder weniger von gewissen äufsern Umständen abhängen. Hat man nun alle diese Dinge schon hinlänglich untersucht? Welcher geschickte Arzt wird für den Verstand diejenige moralische Diätetik entwerfen, welche seine Kräfte erhalten und entwickeln, und den Krankheiten vorbeugen wird, welchen er nur zu oft unterworfen ist? Sollte es sich die Erziehung nicht mehr zum Geschäft machen, die Kräfte zu leiten und zu üben, als gewisse Ideen einzupflanzen? Ein Werk, welches eine Auswahl von praktischen Rathschlägen für die Cultur und Lei-

6) Das National-Institut hat diesen Gegenstand zu einer Preisfrage gemacht. Man kann in den neuen *Melanges litteraires historiques et philosophiques* sehen, wie die auswärtigen Metaphysiker darüber gedacht haben.

Leitung des Verstandes enthielt, würde vielleicht für den gröfsten Theil der Menschen nöthiger seyn, als die Logik unserer Schulen; wenn es auch nicht geschickte Denker bildete, würde es doch wenigstens die Zahl der gesunden Köpfe vermehren.

Die geistigen Vermögen sind Kräfte. Jede Kraft ist entweder thätig oder leidend, oder beides zugleich. Welchen von diesen drei Charakteren müssen wir in jedem Geistesvermögen anerkennen? Welches ist der Grad der Abhängigkeit, in welchen uns jedes versetzt? Der Grad von Thätigkeit, welchen es in uns voraussetzt? Ist diese Thätigkeit spontan, oder setzt sie eine bestimmende Gelegenheitsursache voraus, und richtet sich nach dem Grad der Stärke dieser äufsern Einwirkungen? Ist es möglich, eine Art von Statik über die Folgen dieser Wirkung und Gegenwirkung und ihr gegenseitiges Gleichgewicht festzusetzen? Doch vorzüglich verlangt man zu wissen, ob der Mensch selbst einige Herrschaft über diese Vermögen ausübt, von welcher Art diese Herrschaft ist, und ob es Mittel giebt, sie zu vergröfsern?

Wir pflegen den verschiedenen geistigen Vermögen ein besonderes Gebiet anzuweisen. *Baco* gab das Beispiel dazu. Ist die Abtheilung genau bestimmt? Folget aus der angenommenen Theilung, dafs von der einem Vermögen angewiesenen Sphäre alle übrigen Vermögen durchaus ausgeschlossen, oder nur, dafs sie jenem untergeordnet sind? Was wird es für Regeln für diese Unterordnung geben? Müssen zum Beispiel die zahlreichen Irrthümer, welche die Einbildungskraft in die Philosophie eingeführt hat, derselben alles Recht einer Mitwirkung bei philosophischen Arbeiten entziehen? Und welche Verrichtungen würde sie noch zu leisten haben, damit ihre Mitwirkung nützlich würde, ohne uns denselben Misbräuchen auszusetzen? Es könnte selbst noch eine Frage seyn, ob es eine vollständige Operation des menschlichen Geistes giebt, bei welcher nicht jedes Vermögen seinen wesentlichen Antheil hat? Es würde vorzüglich interessant seyn

zu

zu untersuchen, welche Vermögen den menschlichen Geist bei der erstaunenswürdigsten Thätigkeit, der *Erfindung* nehmlich, leiten, aus welchen Elementen diese schöpferische Kraft besteht, welche unter den verschiedenen Individuen, in verschiedenen Ländern und Zeitaltern so ungleich ausgetheilt zu seyn scheint; zu untersuchen, welche Aehnlichkeit zwischen den *Erfindungen* in den Künsten und den *Entdeckungen* in der Philosophie statt findet. Wenn aber das Genie sich selbst nicht kennt, wer wird es wagen, ihm seine erhabenen Geheimnisse zu entziehen?

Die Philosophen unterhalten uns unaufhörlich von unsern *Ideen;* haben sie aber genau erklärt, was sie unter diesem Ausdruck verstehen? Kann das *Wesen der Idee*, und wie kann es erklärt werden?

Was ist die *Idee für den Verstand?* Ist sie eine *Realität*, oder nur ein *Zeichen?* Ist sie das einzige Ziel aller geistigen Operationen, oder nur ein Mittelglied? Gehört sie ausschliefslich dem Verstande an, und ist sie nur eine Modification desselben? Und mufs man dann nicht gewisse Eindrücke von den Ideen annehmen, welche sie in Beziehung mit den Objecten setzen? Oder ist die Idee nur eine gewisse Art die Dinge wahrzunehmen?

Was ist in den Ideen *subjectives* und *objectives*, um die Sprache einiger Philosophen zu gebrauchen? Was empfangen sie von Aufsen? Was empfangen sie von dem Verstande? Was macht ihre *Materie* und ihre *Form* aus? Welche Grundsätze mufs man aufstellen, um diesen Unterschied, den zuerst *Aristoteles* angegeben, dann *Kant* entwickelt hat, zu bestimmen? Kann diese Unterscheidung für alle Arten von Ideen dieselbe seyn? Wie kommt in einer und derselben Idee die Vereinigung der empfangenen Materialien und des Meisterstücks — wenn ich diesen Ausdruck gebrauchen darf — das wir hinzufügen, zu Stande?

Eine herrschende Meinung hat seit *Plato* die Ideen als eine Art von *Bildern* oder *geistigen Gemälden* dargestellt.

Ar-

Arnaud und *Reid* haben ihnen diesen Charakter abgesprochen. Welches von diesen beiden Systemen verdient den Vorzug? In wie weit kann man in Beziehung auf die Thätigkeiten des Verstandes die von sinnlichen Erscheinungen hergenommenen Vergleichungen gebrauchen? Kann eine Idee ein Bild seyn? Ist sie es, wie wissen wir es? Worin können unsere Ideen Objecte darstellen? Welchen Ideen kommt dieser Charakter zu? Müssen sie repräsentativ seyn, um unsere Erkenntnisse zu begründen?

Locke setzte die *einfachen Ideen* in die Region der *sinnlichen* Ideen; in *Leibnitz* Augen sind die sinnlichen Ideen äufserst zusammengesetzt. Hat man diese letzte Meinung gründlich widerlegt? Worin besteht die *Einfachheit der Ideen*, und giebt es nicht mehrere Arten derselben? Mufs es nicht eine nothwendige Beziehung zwischen den *einfachen Ideen* und den *ersten Wahrheiten*, zwischen den *zusammengesetzten Ideen* und den *abgeleiteten Wahrheiten* geben?

Die Philosophen haben verschiedene Systeme für die *Classification der Ideen* aufgestellt. Welches ist unter ihnen das vorzügliche, und welches verträgt sich mit der natürlichen Methode am besten? Läfst sich nicht noch eine vollkommnere und vollständigere Methode denken? Stellt sich nicht die Classification der Ideen unter verschiedenen Gesichtspuncten dar, welche eine Verschiedenheit der Methoden rechtfertigen können? Würde es nicht wichtig seyn, die *abstracten Begriffe* in mehrere wesentlich verschiedene Unterarten, selbst in Beziehung auf die zusammengesetzten Ideen, einzutheilen? Welches ist der wahre Charakter der *positiven* und *privativen Ideen?* Wie verbinden sich diese? Welchen Nutzen kann man von den zweiten ziehen für das System unserer Erkenntnisse?

Fodert nicht selbst die *Theorie der Empfindungen*, so sehr sie durch die französische Schule auch vervollkommnet worden ist, noch viele Entwickelungen? Hat man alle Classen der sinnlichen Ideen richtig bemerkt? Hat man die beiden

den wichtigsten Classen der Empfindungen, die Phänomene des Gefühls und des Gesichts, auf eine zureichende Weise analysirt? Giebt es nicht noch in uns eine sechste Classe von Empfindungen, welche sich von den fünf angenommenen sehr bestimmt unterscheidet, sehr fruchtbar an Mannichfaltigkeit und merkwürdig in seinen Wirkungen ist, — eine Classe, welche aus allen innern Empfindungen, z. B. den verschiedenen Arten des Schmerzes und des Wohlbefindens besteht? Uebertreffen diese nicht die übrigen in dem Einflusse auf unsere moralischen Vermögen, und welches sind die Ursachen von diesem Einflusse?

Die Ideen von *Verhältnissen* haben die Scholastiker sehr beschäftiget, und mehrere ihrer Untersuchungen über diesen Punct verdienten nicht, in eine so tiefe Vergessenheit zu gerathen. Kennt man schon den ganzen Umfang dieser Classe von Ideen? Kennt man schon alle ihnen angehörige Eigenschaften? Hat man vor allem die Thätigkeiten des Verstandes, aus welchen sie entspringen, ergründet? Alles Verhältniſs setzt eine Vergleichung voraus. Man vergleicht die Ideen nur dann erst, wenn man sie unterschieden hat. Aber wie fangen die Ideen an, sich unter einander zu unterscheiden? Und dieses ist, wo wir uns nicht irren, gerade der Punct, welcher bis jetzt noch wenig aufgekläret worden.

Sollte es kein Mittel geben, die beiden entgegengesetzten Systeme über die *Bildung der Ideen* mit einander zu vereinigen, nehmlich dasjenige, welches alle Ideen aus den Sinnen entspringen läſst, und dasjenige, welches in uns gewisse unserem Wesen anhängende Ideen voraussetzt? Giebt es nicht auch viele Miſsverständnisse bei Erklärung des Grundsatzes: *alle Ideen kommen aus den Sinnen?* Hat man auch alle Thätigkeiten, welche bei der Bildung der Ideen mitwirken, gehörig beachtet? Warum hat der Mensch Empfänglichkeit für eine Menge von Ideen, deren die Thiere beraubt sind? Wenn dieser Unterschied von der Sprache herrührt, setzt nicht das Sprachvermögen wiederum gewisse zur Aeuſserung

desselben nothwendige Ideen voraus? Welchen Einfluſs haben äuſsere Umstände, vorzüglich der gesellschaftliche Zustand auf die Bildung der Ideen? Welche Ideen sind für die Geselligkeit nothwendig?

Ist man endlich dadurch, daſs alle unsere Ideen ursprünglich aus den Sinnen kommen, zu dem Schlusse berechtiget, daſs wir gar keine Idee von Dingen haben können, welche uns von den Sinnen nicht bekannt gemacht worden sind? Und können wir nichts wissen von Dingen, von denen wir keine Ideen haben? (7)

Wenn

7) Indem wir diese Fragen als *Desiderata* hinstellen, sind wir gar nicht gemeint zu behaupten, daſs nicht viele Philosophen zu verschiedenen Zeitaltern eine richtige und gültige Auflösung von ihnen gegeben, und daſs nicht eine groſse Anzahl von Denkern sie, wenn auch nicht ausdrücklich ausgesprochen, doch wenigstens sie geahndet habe. Wir wollen nur so viel sagen, daſs diese Auflösungen, wie uns scheint, noch nicht mit allen den Beweisen unterstützt sind, welche erfoderlich sind, um gegen jeden Zweifel gedeckt zu seyn, und daſs sie einer noch weiteren Aufklärung durch neue Analysen bedürfen.

Uebrigens könnten manche Leser wohl noch ein anderes Problem in Vorschlag bringen, und fragen: *in wie weit die aufgestellten Fragen für die Wissenschaft nützlich seyn können?* Sie können, denken wir, vorzüglich einen doppelten Nutzen haben; erstens können sie ein gröſseres Licht über die Wahrheiten verbreiten, in deren Besitz wir sind; zweitens, den Zweifeln, den Irrthümern, den müſsigen Forschungen in der Zukunft vorbeugen. Aber wir sind weit entfernt von dem Gedanken, als ob die Ungewiſsheit, welche sie bei sich führen, alle Elemente der menschlichen Erkenntniſs ungewiſs mache, und wollen keineswegs mit einigen Philosophen sagen, daſs in der Philosophie noch gar nichts erwiesen sey. Es giebt zum Glück eine groſse Anzahl von Wahrheiten, deren Richtigkeit wir fühlen, wenn gleich ihre Natur noch nicht vollständig ergründet ist. Man könnte die *Wahrnehmung*, welche die Wahrheit

ent-

Wenn wir über diese aufgestellten Fragen, oder wenigstens über den gröſsten Theil derselben, noch keine befriedigende Auflösung besitzen, müssen wir dann nicht schlieſsen, daſs die *Logik* und *Metaphysik* nicht nur noch zahlreiche Verbesserungen, sondern auch eine *völlige Reform von Grund aus erfodern?*

Die Grenzlinie, welche beide Wissenschaften trennen muſs, ist noch nicht scharf gezogen. Die ersten griechischen Philosophen setzten gar nicht voraus, daſs sie zwei verschiedene Wissenschaften bilden könnten. Als ihnen *Aristoteles* in seiner groſsen Classification einen verschiedenen Rang angewiesen hatte, fuhr man noch oft fort, sie in der Wirklichkeit zu vermengen, während man sie in Worten unterschied. Jetzt haben mehrere Philosophen ungeachtet ihrer entgegengesetzten Systeme doch die gleiche Tendenz, sie zu identificiren. Die Einen suchen das Gebiet der Logik bis auf das Princip der Dinge auszudehnen, und indem sie in der Quelle aller Realität die Quelle jeder Wahrheit zu finden glauben, setzen sie den *Erkenntniſs-* und den *Realgrund* (*ratio cognoscendi, ratio essendi*) zu gleicher Zeit in denselben Mittelpunct (8). Die Andern schränken die Metaphysik auf die Erklärung der *Verhältnisse unserer Ideen* (9), oder auf die *allgemeinen Formen unserer Vorstellungen* (10) ein,

entdeckt, von der *Reflexion* unterscheiden, welche von ihr Rechenschaft giebt. Diese Wahrnehmung ist in Beziehung auf eine groſse Anzahl der angeführten Fragen schon vorhanden gewesen; aber diese Reflexion muſs vielleicht noch weiter getrieben werden, und sie wird am öftersten nur dazu dienen, die Resultate, deren man sich bemächtiget hatte, auf einem andern Wege zu bestätigen; ist sie auch nicht nothwendig, um die Resultate zu erhalten, so wird sie doch sehr nützlich seyn, um sie in den Augen der Andern zu rechtfertigen.

8) *Bardili, Reinhold* und *Jacobi.*

9) *Locke* und *Condillac.*

10) *Kant.*

ein, dehnen also ihre Functionen nicht über die Kunst zu denken aus, und erlauben ihr nicht, in die reale Natur der Dinge einzudringen.

Aristoteles brachte die *Logik* plötzlich auf einen so hohen Grad der Vollkommenheit, dafs alle Jahrhunderte wie durch eine stillschweigende Uebereinkunft einverstanden schienen, diese Wissenschaft in der Folge als vollendet zu betrachten. Man beschränkte sich beinahe nur darauf, die Formen, welche ihr Aristoteles gegeben hatte, zu verändern, ihre Darstellung zu entwickeln und abzukürzen, oder eine andere Sprache einzuführen. Selbst *Condillac* that nichts anders, obgleich vielleicht, ohne es selbst inne zu werden, und seine in andern Ausdrücken abgefafste Logik ist im Grunde von der Aristotelischen gar nicht verschieden, denn diese führte in der That das Raisonnement auf eine *Umbildung der Sprache* zurück, und der Syllogismus, von dem sie Gebrauch machte, war nichts anders als eine Art von Versetzung eines Ausdrucks an die Stelle eines andern vermittelst einer Art von grammaticalischer Gleichung. Macht man indessen den Versuch, diese Logik, welche so strenge scheint, anzuwenden, so findet man sich in einer Menge von Umständen in Verlegenheit; und will man in ihre Gründe eingehen, so siehet man, dafs sie eine ziemlich unsichere Gewährleistung für die Gewifsheit giebt.

Es fehlt uns noch an einer Logik, welche in ihren Vorschriften durchaus anwendbar, und in ihren Bestandtheilen vollkommen gründlich ist; welche alle unsere Wünsche befriediget, allen unsern Zweifeln vorbeuget, alle Arten von Urtheilen und alle Zeichen der Wahrheit umfasset, alle Methoden leitet, den Geist auf allen seinen Operationen begleitet; es fehlt uns eine Logik, welche, darf man es wohl sagen? durchaus *consequent* ist (11).

Es

11) Man wird uns, wie ich hoffe, diese Lästerung verzeihen, wenn man nur das Eine bedenkt, dafs die gewöhnlichen

Es kommt uns nicht zu, hier das Beispiel von allen diesen Reformen zu geben; wir schränken uns darauf ein, eine einzige anzuzeigen, welche uns für das Verfahren bei der Entwickelung der Logik am zweckmäſsigsten scheint. Wir glauben, sie müsse immer mit einer raisonnirenden Geschichte oder einem vergleichenden Gemälde der verschiedenen Meinungen der Philosophen über die Grundsätze der Logik anfangen. Man würde hier von der einen Seite zeigen, wie sie über den *Ursprung der Erkenntnisse*, *ihre Gewiſsheit*, *ihre Realität* und über das *Kriterium der Wahrheit* gedacht haben; auf der andern Seite würde man zeigen, welche Irrthümer oder welche Entdeckungen die Anwendungen von ihren Methoden ausgezeichnet haben. So hätte man eine Art von *Experimental-Logik*, welche der *rationalen Logik* zur Einleitung diente, wie sie uns *Gassendi* und *Regis* ungefähr in einem Beispiele aufgestellt haben.

Die *rationale Logik* könnte dann selbst in sechs Haupttheile zerlegt werden. Der *erste* würde eine *Uebersicht von den Operationen des menschlichen Geistes*, von den Vermögen, welche diese Operationen ausführen, von den einfachen oder zusammengesetzten Producten, welche aus denselben hervorgehen, enthalten. Dieses würde gewissermaſsen die Geschichte der Bildung der Gedanken in jedem Individuum seyn. Der *zweite* würde eine *Nomenclatur der Vorschriften* enthalten, nach welchen man *in der Sphäre der speculativen Gegenstände urtheilen und raisonniren müſste*; hier würde die Logik des *Aristoteles*, die Dialektik der Alten, und das Verfahren, die Analyse der Neuern auf die Lösung der abstracten Fragen anzuwenden, groſsentheils seine Anwendung finden. Der *dritte* würde dasjenige enthalten, was

chen Logiker das *Urtheil* durch die *Vergleichung der Ideen*, die *Wahrheit* durch die *Uebereinstimmung unserer Ideen mit den Objecten* erklären, und dann von wahren oder falschen Urtheilen handeln.

was man die *Logik der Thatsachen* nennen könnte, eine Logik, welche wir in dem Verfolge dieses Werkes oft zu Hülfe gerufen haben. Wenn sie die Grundsätze aufgestellt hätte, nach welchen man über Thatsachen urtheilet und raisonniret, dann würde sie die Regeln von vier sehr wichtigen Künsten zu entwickeln haben, nehmlich von der *Kunst zu beobachten*, *Versuche zu machen*, *Erfahrungen allgemeiner zu machen*, und *von der Kunst der Muthmaſsungen.* Der *vierte* Theil ist der Erörterung der *Zeichen* gewidmet, welche die Wahrheit von dem Irrthume, die verschiedenen Grade der Gewiſsheit von einander, und die Gewiſsheit von der Wahrscheinlichkeit unterscheiden; er würde den Stammbaum unserer Vorurtheile entwerfen, die Irrthümer und ihre Hülfsmittel anzeigen. Der *fünfte* Theil würde eine Abhandlung von den *Methoden* seyn; — ein fast ganz neues Product, wenn er den Zweck hätte, die Charaktere, den Gebrauch und Zweck jeder besondern Methode, die Mittel ihrer Vervollkommnung auseinander zu setzen, ihren Einfluſs zu beobachten, und durch sinnreiche Vergleichungen die Methoden der verschiedenen Wissenschaften einander zu nähern. Der *sechste* Theil würde eine Sammlung von *Regeln* enthalten, *welche für die Cultur des Geistes nothwendig sind;* er würde lehren, wie man das Gedächtniſs, die Sinne, die Aufmerksamkeit, die Denkkraft, die Einbildungskraft, aber vor allem die Erfindungskraft, deren Verirrungen zuweilen so schädlich sind, deren weise Richtung aber alle Fortschritte in den Wissenschaften sowohl als in den Künsten entscheidet, entwickeln und cultiviren soll (*).

End-

*) Die Logik würde durch Ausführung dieses Plans an Extension gewinnen, und an Intension verlieren. Eine solche Vermischung der reinen und angewandten Logik würde den wissenschaftlichen Charakter der Logik, die eine reine Wissenschaft des formalen Denkens ist, ganz verderben. Diese Folge ist in den meisten Bearbeitungen der Lo-

Endlich würde es zweckmäſsig seyn, mit dieser *rationalen Logik* einige unmittelbare, allgemein nützliche Anwendungen zu verbinden. Sie würden sich z. B. auf die Erkenntniſs der Menschen, auf die Klugheit in der Führung des Lebens, auf die Kunst des Umganges, auf die Kunst der Erörterung, auf die Kunst mit Nutzen zu lesen (12), auf die Geschicklichkeit Schriftsteller überhaupt und Philosophen insbesondere zu beurtheilen; vorzüglich aber auf eine Kunst beziehen, welche alle übrigen zu umfassen scheint, nehmlich die *Kunst des Nachdenkens.* Man würde also angeben, welche Umstände zur Entwickelung dieser Thätigkeit erfoderlich sind, welche Vorsichtsregeln ihren Miſsbrauch verhindern können, durch welche Mittel der menschliche Geist seiner selbst Meister wird, um sein Denken wirksam zu leiten, wenn in der stillen Einsamkeit kein Beistand von Aussen ihm dargeboten wird. Endlich könnte man die Logik auf die ersten Begriffe der Grammatik, und auf die ersten Regeln der Beredsamkeit anwenden.

Das Bedürfniſs einer Reform in der *Metaphysik* wird allgemein gefühlt, in dem Grade gefühlt, daſs über das Object, den Zweck und die Natur dieser Wissenschaft sich gar kein Einverständniſs mehr findet, daſs viele Denker ihren Nutzen, mehrere sogar ihre Realität und Existenz in Zweifel ziehen. Die Verwirrung und Ungewiſsheit, in welche sie

Logik von französischen Denkern, z. B. in der neuesten Schrift von *Prevost Essai de philosophie* unverkennbar.

12) Wie groſs würden nicht die Wirkungen derselben seyn, wenn man bedenkt, daſs ein zweckmäſsig gelesenes Werk oft allein im Stande war, den Keim des Genies, welches die Grenzen der Wissenschaften erweitert, in einem Kopfe zu entwickeln. Die Kunst zu lesen müſste die Kunst enthalten, wie man sich auf das Lesen vorbereiten, und das gelesene Werk durch eine von der des Verfassers verschiedene Methode gewissermaſsen neu hervorbringen soll.

sie eingehüllet ist, ist eine von den Hauptursachen, welche die Philosophie in Mißcredit gebracht haben. Der bloße Name der Metaphysik bedeutet bei vielen Leuten gerade so viel als ein Inbegriff von allen Mißbräucheu der Vernunft.

Die Reform müßte also drei Hauptobjecte haben: *die Natur dieser Wissenschaft bestimmen; die Grundsätze, nach welchen sie zu behandeln ist, festsetzen, und den Gebrauch, den man von ihr machen kann, angeben.*

Die Metaphysik könnte *fürs erste* als die *Wissenschaft des menschlichen Geistes* betrachtet werden; in dieser Beziehung würde sie ganz auf Erfahrungen beruhen, und ein Zweig der Naturwissenschaften seyn. Man könnte sie sogar die *natürliche Geschichte des menschlichen Geistes* nennen. Denn warum sollten die Thätigkeiten der Denkkraft nicht eben so gut als die Eigenschaften und Verrichtungen der organisirten Körper ein Gegenstand der Beobachtung seyn? Warum sollte nicht das Bewußtseyn und der innere Sinn, der Verkehr der Menschen und die moralische Geschichte der Völker uns nicht in dem Studium dieser innern Erscheinungen eben so sicher leiten, als die Sinne und die materiellen Hülfsmittel in dem Studium der Naturerscheinungen, wenn man sonst dieselbe Vorsicht anwendet und dieselben Methoden befolgt?

Die Metaphysik könnte *zweitens* als die *allgemeine Nomenclatur menschlicher Ideen* betrachtet werden. In diesem Gesichtspuncte würde sie die verschiedenen Gattungen, Familien und Varietäten derselben unterscheiden, und sich darauf beschränken, sie durch aufmerksame Vergleichung ihrer verschiedenen Eigenschaften in die natürlichste und regelmässigste Classenordnung zu bringen. Sie würde dem menschlichen Geiste einen Leitfaden darbieten, der ihn in dem Labyrinthe seiner eignen Begriffe leiten könnte. Sie könnte in dieser Rücksicht mit Recht *Ideologie* genannt werden *und* eine Art von *philosophischem Wörterbuche* bilden, in welchem

chem jeder Begriff durch die Stelle, welche er einnimmt, Licht erhalten würde.

Allein dieses Wörterbuch soll noch verfertiget werden. Vielleicht würde man bei den dahin abzweckenden Versuchen in den Arbeiten der *Scholastiker* unerwartete Hülfsmittel finden, und vielleicht würden diese, hätten sie ihren Untersuchungen einen andern Werth geben wollen, die Wissenschaft, anstatt sie zu verdunkeln, aufgeklärt haben. Man siehet, dafs die Metaphysik, aus diesem Gesichtspuncte betrachtet, gerade das für die Philosophie seyn würde, was die Methode der Nomenclatur für die Botanik, Mineralogie und Chemie gewesen ist. Sie würde sich aber dann auch nach demselben Geiste richten, in der Abstammung der Ideen die bestimmte Art ihrer Classification suchen, und dahin streben müssen, immer mehr eine natürliche Methode zu werden, ohne zu vergessen, dafs die wahren natürlichen Methoden es nicht in einem Tage worden sind.

Die Metaphysik könnte auch noch als eine Wissenschaft betrachtet werden, welche durch Grundsätze oder Formeln die *allgemeinen Beziehungen der Ideen* bestimmt. In dieser Hinsicht würde sie nicht auf eine Classification beschränkt seyn, sondern ein gewisses System von abstracten und bedingten Demonstrationen aufstellen, welches schon im voraus als ein Mittel der Umbildung vorbereitet wäre; und in Rücksicht auf die Philosophie dieselben Verrichtungen erfüllen, welche der Calcul und die Algebra den Naturwissenschaften leisten; keine *Realitäten*, sondern nur *Verhältnisse* ausdrücken, eine Art von *intellectueller Geometrie* seyn, und gleich der gemeinen Geometrie nicht eher das Recht haben, etwas über Thatsachen zu behaupten, als bis sie ein Datum der Erfahrung angenommen hätte. Hier könnte sie vielleicht die Evidenz und Strenge der mathematischen Wissenschaften erreichen, oder sich wenigstens derselben nähern, wenn sie sich ein System von methodischeren Zeichen zu bilden vermöchte, gröfsere Sorgfalt anwendete, die Ausdrücke, deren

sie

sie sich bedient, zu erklären, und wenn sie mit mehr Treue ihren Schlüssen folgte.

Man könnte endlich das Gebiet der Metaphysik über die Sphäre der blofsen *Formeln der Umbildung* ausdehnen, und ihr eine Art von *Herrschaft über das allgemeine System der realen Dinge* geben. Ihr Gegenstand würde alsdann seyn, die Bestimmung der allgemeinsten Eigenschaften der realen Dinge, der ersten Gesetze von der Verkettung der Wirkungen und Ursachen, der *Existenz*, des *Raums*, der *Dauer* und der *Wirksamkeit*, des grofsen Verhältnisses, welches die physische Welt mit der moralischen, die Naturdinge mit den Intelligenzen verbindet. Sie würde dann für die Philosophie das seyn, was die allgemeine Physik für die Naturwissenschaften ist.

Da unter allen Bestimmungen der Metaphysik dieses die wichtigste und erhabenste ist, so waren auch die Philosophen am geschäftigsten und am meisten einstimmig, diese anzunehmen. Allein es würde sehr nöthig seyn, vor allem zu untersuchen, auf welche Weise, in welcher Beziehung, und wie weit die Metaphysik sich mit diesen Dingen beschäftigen kann, um ihre Anmafsungen in ein bestimmtes Verhältnifs mit ihren Kräften zu bringen. Es würde vor allen Dingen zu fragen seyn, durch welches Verfahren die Metaphysik sich zu dieser Art von Erkenntnissen erheben, ob sie dieselben unmittelbar und geradezu durch die Wirksamkeit ihrer Definitionen und Grundsätze, wie die Metaphysiker gemeiniglich geglaubt haben, erreichen kann, oder ob sie sich darauf beschränken mufs, aus den Beobachtungen Resultate zu ziehen, wie es die allgemeine Physik thut (*).

Wir

*) Ist diese Untersuchung wirklich noch von keinem Denker angestellt worden? Degerando scheint Kants Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik nur dem Namen nach zu kennen, wo nicht ein beliebiger Begriff von der Metaphysik,

Wir halten es nicht für möglich, der Metaphysik ein anderes Gebiet anzuweisen, als welches aus einer oder der andern von diesen vier Voraussetzungen hervorgeht, man müſste dann ihr zu Gefallen von dem der Logik angewiesenen Gebiete einen Theil abtrennen, und sie zu der Wissenschaft von den *Grundsätzen* machen, *welche sich auf den Ursprung*, *die Realität und Gewiſsheit unserer Erkenntnisse beziehen*, so daſs sie also das enthielt, was *Descartes* die *erste Philosophie* nannte, und Vorkenntnisse in sich begriff, welche zur Einleitung in alle menschlichen Wissenschaften dienten. Dieses würde vielleicht die klügste und nützlichste Idee seyn.

Wie dem aber auch sey, so viel ist gewiſs, daſs die *Realität und Wirklichkeit der Metaphysik*, sobald als ihr Begriff richtig bestimmt ist, von verständigen Menschen ohne Schwierigkeit anerkannt werden wird. Wir sagen von *verständigen* Menschen; denn was die ungeduldigen und oberflächlichen Köpfe betrifft, so muſs man verzweifeln, sie je dahin zu bringen, daſs sie die Realität der Dinge anerkennen, welche für ein tieferes Nachdenken gehören. Und dieses wird nothwendig auch das Schicksal der Metaphysik seyn, auf welche Art man sie auch immer erklären mag. Da die Keckheit dieser Menschen in gleichem Verhältniſs mit ihrer Unwissenheit steigt, so werden sie beinahe mit dem Lächlen der Unwissenheit die Arbeiten derjenigen ansehen, welche andere Dinge, als sie zu wissen glauben, studieren.

Ist der Umfang der Metaphysik einmal sorgfältig bestimmt, so wird man selbst eine Auswahl in den Grundsätzen treffen können, welche dem Verstand in den sie betreffenden Untersuchungen leiten müssen. Denn diese Grundsä-

sik, sondern ein solcher, auf welchen die Vernunft selbst führet, aufgestellt, und analytisch die Bedingung nachgewiesen wird, unter welcher eine solche Wissenschaft möglich ist.

sätze müssen nothwendig nach der Natur der Gegenstände, welche dieser Wissenschaft angewiesen sind, modificiret werden. Es würde dann sehr zweckmäſsig seyn, die Wahrheiten und Thatsachen auszuwählen und zu sammlen, welche mit Recht als unbestritten und einverstanden in der Metaphysik betrachtet werden können, damit man nicht mit Zeitverschwendung ewig auf dieselben Gedanken zurückkomme, und das Ausgemachte wieder in Zweifel ziehe, sondern endlich einmal wirklich das Geschäft der Vervollständigung und Vervollkommnung anfange. Muſs es nicht in der That abschrecken und muthlos machen, wenn man höret, wie jeder Philosoph, der eine neue Schule öffnen will, uns ankündiget, es müsse in der Philosophie alles von neuem angefangen werden, und selbst die Grundlagen seyen bis auf ihn noch nicht gelegt worden? Eine solche Art vor dem Publicum aufzutreten, ist so weit entfernt, das neue System in Ansehen zu bringen, daſs sie vielmehr der ganzen Philosophie alles Zutrauen entziehen muſs.

Wir dürfen endlich auch noch hinzusetzen, daſs sobald als die Sphäre der Metaphysik einmal mit Einsicht gezogen ist, die Nutzbarkeit ihrer Resultate nicht länger mehr in Zweifel wird gezogen werden, es müſste denn von denen seyn, welche durchaus unmittelbare, nahe und handgreifliche Anwendungen verlangen, wenigstens von den Männern, welche sich etwas erheben und einen weitern Gesichtskreis haben, und es als eine der wichtigsten Beschäftigungen betrachten, sich zu belehren, wie man richtig erkennen und denken solle. Die Metaphysik wird sich ihren Augen als eine Art von allgemeiner Methode, als ein geistiges Werkzeug darstellen. Wer hätte alle Früchte voraussehen können, welche man aus der geometrischen Gleichung ärndten würde, durch welche *Euklid* den Werth des Quadrats der Hypothenuse bestimmte? Was hätten nicht die schönen Geister seiner Zeit alles sagen können, um diese Wahrheit in die Classe der nutzlosesten Abstractionen zu verdrängen?

Ist

Ist es nützlich, den wahren Fragepunct in den Problemen zu bestimmen, deren Data in unserer Gewalt sind, und auf sie die Aufmerksamkeit der Denker zu richten, so ist es nicht weniger schädlich, Probleme aufzustellen, welche ihrer Natur nach unauflöslich sind. Indessen siehet man nur zu oft Philosophen, welche sich mit der Untersuchung gewisser Fragen erschöpfen, ehe ihnen nur die Frage eingefallen ist, ob diese Untersuchung für sie möglich ist, ob diese Frage unter diejenigen gehört, deren Erörterung dem Verstande gegeben ist. Was folgt aus diesen unüberlegten Untersuchungen? Die Philosophie verzehrt alle ihre Kräfte in der Verfolgung eines eingebildeten Resultats. Erkennet sie, aber zu spät, die Vergeblichkeit ihrer Nachforschungen, so bemächtiget sich eine völlige Muthlosigkeit derselben; man ziehet Folgerungen aus ihrem Unvermögen, um ihr auch die gegründetsten Vorrechte abzustreiten; ein allgemeiner Zweifel scheint alle ihre Hoffnungen zu vertilgen. Oder ist sie auf dem einmal gewählten Wege zu erschlichenen Behauptungen, zu ungereimten Folgerungen geleitet, so setzt sie sich steif und fest in den Kopf, ihnen einen der Mühe, die sie gekostet haben, gleichkommenden Werth beizulegen, und auf diese Art verirrt sie sich zu gleicher Zeit in die Blendwerke eines thörichten Stolzes, nnd vernachlässiget die realen, wenn gleich bescheidenen Güter, die wirklich in ihrem Wirkungskreise sich befanden. Am Ende der Analyse ist man eben so arm an positiven Erkenntnissen, als man dem Scheine nach reich ist an Systemen.

Es ist unnöthig in Erinnerung zu bringen, wie viel unauflösliche Probleme über die Natur und das Wesen der Dinge, über die Principe des Daseyns sind erhoben worden; wir werden in der Folge Gelegenheit haben zu bemerken, welche Wirkungen aus diesen Untersuchungen entsprungen sind. Hat man aber nicht eben so unüberlegte Fragen in Ansehung der Elemente der menschlichen Erkenntnisse aufgeworfen? Mufs man nicht in diese Classe alle diejenigen

rech-

rechnen, welche einen Beweis für die Zeugnisse der äufsern Sinne und des innern Gefühles fodern; welche auf die Erforschung des *Princips der systematischen Einheit* ausgehen; welche aus den Ideen des Möglichen allein die Erkenntnifs der realen Existenz ableiten wollen? Allein wenn wir uns nicht täuschen, so werden schon allein durch die Untersuchung der vorhin aufgestellten Probleme, wenn sie in den wahren Geist derselben gehörig eindringt, alle solche Fragen, welche sich von dem wahren Zweck der Wissenschaft so sehr entfernen, unmöglich gemacht.

Einige Philosophen, welche glaubten, die Kunst, eine Wissenschaft zu ergründen, bestehe nur darin, dafs man die Fragen vervielfältige, haben gefragt, ob man nicht vor Aufstellung irgend eines Problems über die Entstehung der Erkenntnisse, eine vorläufige Frage, welche ihnen die Grundlage von allen scheint, untersuchen müsse. Diese nehmlich: *Welches ist die Natur der Erkenntnifs selbst? Wie ist sie möglich? In welchem Verhältnifs stehet das erkennende Subject zu dem erkannten Objecte?* Indem sie eine solche Frage aufwerfen, setzen sie nicht voraus, dafs *unsere Erkenntnifs das Object einer unmittelbaren Anschauung seyn könne*; indem sie verlangen, dafs diese Frage allen Thatsachen, aus welchen das System unserer Erkenntnifs besteht, vorausgehen soll, setzen sie voraus, dafs sie nicht *a posteriori*, das heifst, durch die Methode, welche von den Wirkungen zu den Ursachen zurück gehet, aufgelöset werden könne. Sie verlangen also eine *Demonstration*, und, was noch mehr ist, eine *Demonstration a priori* (13) (*).

Je

13) Dieses Problem ist unter andern der Anfangspunct der Kantischen Philosophie.

*) Die Möglichkeit der Erkenntnifs a priori zu demonstriren, war keineswegs das Problem, dessen Auflösung Kant versucht hat, sondern vielmehr dieses, die Principen, den Umfang und die Gültigkeit der Vernunfterkenntnisse a prio-

Je mehr man über die Erörterung eines solchen Problems nachdenkt, desto mehr findet man, daſs es einen Widerspruch enthält, und daher den Verstand nur in einen fehlerhaften Cirkel verwickeln kann.

Gehet man wirklich darauf aus, die *Möglichkeit irgend einer Erkenntniſs a priori zu demonstriren*, wo wird man die Data und die Prämissen dieser Demonstration schöpfen? Was giebt es noch für den menschlichen Verstand auſser der Erkenntniſs selbst? Nur allein Unwissenheit, und zwar eine absolute Unwissenheit. Um die *Möglichkeit der Erkenntniſs* zu demonstriren, müſste man voraussetzen, der Verstand habe schon wenigstens die *Erkenntniſs von dem, was möglich ist.*

Erkennen ist eine Thätigkeit des Verstandes. Kann diese Thätigkeit das Object einer synthetischen Demonstration seyn, so muſs es für uns eine *zusammengesetzte Thätigkeit* seyn. Aber wie werden wir die Elementar-Thätigkeiten, aus welchen jene besteht, bestimmen, wenn wir sie nicht erkennen? Wir werden also schon eine frühere Erkenntniſs annehmen, und also die Frage, welche aufgelöst werden sollte, selbst voraussetzen müssen.

Die Elemente der Erkenntnisse können nichts anders als Ideen oder Thatsachen seyn. Werden wir aber ein Factum als ein Gegebenes annehmen, ohne es beobachtet zu haben, und werden wir von Ideen als dem ersten Puncte ausgehen, wenn der Verstand nicht schon eine Erkenntniſs von seinen Ideen hat?

Man

priori zu untersuchen. Es ist Kant nicht eingefallen a priori, das ist, wie es in der Folge erkläret wird, aus reinen oder empirischen Begriffen, durch bloſse Zergliederung die Möglichkeit jedweder Erkenntniſs abzuleiten. Wie wäre auch dieses möglich, ohne die logische Wahrheit mit der realen, das Denken mit dem Erkennen zu verwechseln, welches zu verhindern eben einer der Hauptzwecke der Kritik ist.

Man fragt, *in welchem Verhältnisse das erkannte Object zu dem erkennenden Subjecte steht?* Allein ein Verhältnifs zwischen zwei Dingen kann nur die Folge und Wirkung von den Eigenschaften eines jeden derselben seyn. In diesen Eigenschaften mufs man also das Princip dieser Verhältnisse suchen, wenn man sie *a priori* demonstriren will. Wie soll man aber die Eigenschaften eines bekannten Objects bestimmen, wenn man keine Erkenntnifs von den Eigenschaften desselben hat, und folglich sich nicht auf ein Verhältnifs zwischen diesem *Object* und dem *Verstande* gründet? Noch mehr. Die Eigenschaften des *erkennenden Subjects* selbst können nur dann erkannt werden, wenn das Subject sich selbst ein Object der Betrachtung und Beobachtung wird. In dem Verhältnisse, als man fortschreitet, erneuert sich also die Schwierigkeit, und wird durch die Natur der Dinge selbst unaufhörlich wieder erzeuget.

Mit einem Worte, man kann wohl eine *besondere Art von Erkenntnissen* durch Erkenntnisse anderer Art demonstriren. Allein eine erste und allgemeine Demonstration für jede Art der Erkenntnisse zu fodern, das ist so viel, als in dem absolut Leeren einen Stützungspunct zu verlangen.

Um die Möglichkeit der Erkenntnifs zu demonstriren, würde die Einsicht hinlänglich seyn, dafs sie keinen Widerspruch enthält. Denn es können hier nur zwei Arten von *Möglichkeit* statt finden; die sogenannte *metaphysische*, welche in der Vereinbarkeit der Ideen unter einander, und die sogenannte *physische*, welche in der Verträglichkeit einer Sache mit einer andern existirenden Sache nach den allgemeinen Gesetzen der Natur besteht. Die letzte Art von Möglichkeit kann aber keine Beziehung auf die vorgelegte Frage haben, weil ihre Untersuchung die Erkenntnifs einer realen Erkenntnifs und der Gesetze der Natur voraus setzt.

Selbst dann, wenn wir nicht begreifen könnten, durch welche Mittel, durch welche Gesetze, die Erkenntnifs wirklich erzeugt werden könne, würde nicht folgen, dafs die Erkennt-

kenntnifs wirklich nicht hervorgebracht werden könne, und dafs wir das Recht hätten, diese Möglichkeit zu leugnen. Warum sollte sie nicht die Wirkung gewisser Mittel und gewisser Gesetze seyn können, welche aufser unsern Grenzen der Begreiflichkeit liegen? *Dieses Problem ist daher ungereimt und seiner Natur nach widersprechend?*

Und wozu sollte es überhaupt nothwendig seyn? Etwa um zu beweisen, dafs es wirklich eine Erkenntnifs giebt? Oder um ein Mittel zu finden, die Gültigkeit der Erkenntnisse durch die Unterscheidung der Wahrheit von dem Irrthume zu bewähren?

Wenn dieses Problem nothwendig wäre, um das wirkliche Vorhandenseyn irgend einer Erkenntnifs zu beweisen, so würde es ohne Zweifel nur darum seyn, weil man sich von diesem Factum vermittelst einer *unmittelbaren Anschauung* nicht überzeugen, es aber auch nicht durch eine *Methode a posteriori* beweisen kann.

Jeder Mensch frage sich selbst aufrichtig, ob für ihn eine Thätigkeit vorhanden sey, welche man *Erkennen* nennt. Er bedarf nichts weiter. Und stellte sich auch ein Mensch dar, welcher es verneinen wollte, so würde es ganz vergeblich seyn, mit ihm nicht allein über diese, sondern auch über jede andere Frage zu streiten; es würde sogar unnütz seyn, mit ihm eine Sprache zu haben; denn er würde selbst aus der Rangliste vernünftiger Wesen ausgestrichen seyn. Aber warum sollte man eine Demonstration der Erkenntnisse verlangen, wenn das Phänomen, dem wir diesen Namen geben, den wesentlichen Charakter hat, dafs es in *einem sich reflectirenden Lichte* besteht; wenn der Verstand, indem er diese Thätigkeit zu Stande bringt, zugleich der *Handelnde* und der *Zeuge* ist; wenn es endlich zur *Natur der Erkenntnifs*, so wie wir sie uns denken, gehört, *dafs sie sich selbst erkennt?*

Will man Beweise *a posteriori?* Wir wollen uns auf einen einzigen beschränken, den wir aus dem vorgelegten

Probleme selbst ableiten werden. Denn man würde an diese Frage gar nicht denken, wenn man nicht schon eine, gleichviel welche, Erkenntnifs besäfse. Wer fragt, mufs wenigstens wissen, was er fragt, woferne er sich nicht selbst für einen Narren ausgeben will.

Und was die Mittel betrifft, durch welche man sich von der Gültigkeit der Erkenntnisse versichern kann, so bestehen sie einzig allein in der *Vergleichung der Erkenntnisse unter einander*; denn nur die eine Erkenntnifs kann zum Beweisgrunde für andere gebraucht werden. Durch das, was man besser weifs, berichtiget man das, was man nicht so gut weifs. Vermittelst desjenigen, was man unmittelbar weifs, prüft man dasjenige, was man nur durch Hülfe gewisser Schlüsse weifs. Die Gültigkeit der Erkenntnisse hängt mit einem Worte von ihrer wechselseitigen Unterordnung ab.

Warum sollte es zwischen dem erkannten Objecte und dem erkennenden Subjecte ein anderes für uns verständliches Verhältnifs geben, als die Erkenntnifs selbst, wenn sie eine Wirkung der Anschauung ist? Was sollte uns nöthigen, zu einem entfernteren Verhältnifs zurück zu gehen? Warum sollte es nothwendig seyn, die Natur der Erkenntnifs zu enthüllen, um ihre Existenz zu bestätigen? Warum sollte es für uns nothwendig seyn in ihr eine andere Natur zu suchen, als diejenige, welche sie uns durch die Operation, wodurch sie selbst hervorgebracht wird, selbst darstellt?

Wir bitten die Leser um Verzeihung, dafs wir uns so lange bei so einfachen Wahrheiten aufhalten, und wir fürchten den Vorwurf, nutzlosen Subtilitäten eine zu ernstliche Aufmerksamkeit zu widmen. Da aber eine berühmte Schule, welche sich eines grofsen Theils des gelehrten Europa bemächtiget hat, alle ihre Vortheile auf das Vorgeben gründet, als habe sie zuerst ein solches Problem entdeckt, und es zuerst aufgestellt; da diese Frage so viele Untersuchungen veranlafst, so vielen Systemen ein scheinbares Ansehen gegeben hat, so darf man sie wohl nicht vernachlässigen, ohne ei-

einer verderblichen Gleichgültigkeit beschuldiget zu werden. Wir werden bald Veranlassung zu der Bemerkung finden, wie sehr diese mehr geahndete als genau bestimmte Frage, zur Entstehung mancher Secten beigetragen hat (*).

Es

*) Degerando glaubt also wirklich im Ernst bewiesen zu haben, daſs das Problem, welches sich Kant bei der Kritik des Erkenntniſsvermögens vorlegte, überflüssig, ja ungereimt ist? Er hat sich ein Schattenbild gemacht, und dieses an die Stelle der eigentlichen höchst wichtigen Aufgabe der Kritik gesetzt (Man sehe 1 B. S. 472. 473). Aus diesem bestreitet er die Kritik als ungereimt und entbehrlich; oder richtiger, er zernichtet nicht die Kritik, sondern seine eigne Chimäre. Die Möglichkeit der Erkenntniſs zu demonstriren, würde allerdings ein unmögliches und vergebliches Unternehmen seyn, man möchte es a priori oder a posteriori versuchen, weil man dabei immer schon Erkenntniſs voraussetzen müſste. Aber da wir einmal gewisse Erkenntnisse in uns finden, welche sich auf die Empfindung stützen, und andere, welche nicht an diese Bedingung gebunden zu seyn scheinen, Erkenntnisse, welche etwas über Objecte mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit bestimmen, ohne auf die Empfindungsvorstellung zu achten, ja Erkenntnisse, welche über Objecte, die gar nicht in unserem Wahrnehmungskreise liegen, etwas aussagen; so entstehet nothwendig die Frage: wie sind solche Erkenntnisse möglich, und welche Gültigkeit haben sie? Dieses ist ein ganz anderes Problem, als das, was Degerando an die Stelle desselben setzt, und es ist also bloſs eine Täuschung, wenn er glaubt, die Unmöglichkeit und Entbehrlichkeit der Aufgabe der Kritik gezeigt zu haben. In seinem ganzen Raisonnement kommt nicht das geringste vor, welches sich auf jenes eigentliche, die Möglichkeit jeder Metaphysik, oder der reinen Philosophie betreffende Problem bezöge. Denn was er von der Natur der Erkenntniſs, *daſs sie sich selbst erkenne*, oder daſs sie ein *reflectirendes Licht* sey, sagt, ist für das Erste unrichtig; nicht die Erkenntniſs reflectirt sich selbst, sondern

die

Es ist jetzt Zeit die Charaktere, welche jede Art von philosophischem System unterscheiden, nach der bestimmten Clas-

die Vernunft reflectirt über die Erkenntnisse. Zweitens aber würde die Folgerung, weil die Erkenntnifs sich selbst reflectirt, darum ist unnöthig, nach dem Inhalte und dem Grunde einer Erkenntnifs zu forschen, zu viel, das heifst, gar nichts beweisen. Denn dann müfste auch jede Analyse einer Vorstellung, und überhaupt alles analytische Denken überflüssig seyn.

Uebrigens enthält dieses ganze Capitel einen indirecten Beweis von der Nothwendigkeit einer Kritik des Erkenntnifsvermögens. Degerando gestehet ja selbst, dafs es unnöthige und unbeantwortliche Probleme gebe; dafs vorher ausgemacht werden müsse, was man möglicherweise fragen und suchen könne, ehe man Fragen aufstellen könne, welche das Ganze oder einen Theil der menschlichen Erkenntnifs betreffen. Woher sollen dann aber die Grundsätze für diese Untersuchung genommen werden, wenn man zuletzt auf einen festen Punct kommen will? Nur allein eine gründliche Erforschung des Erkenntnifsvermögens selbst kann diese geben. Sonst würden nur Auctoritäten und Machtworte entscheiden, oder Antworten gegeben werden, die keine Antworten sind.

Dieses Werk und auch dieses Capitel insbesondere enthält genug Beispiele davon.

Die mehresten Probleme über die unmittelbaren und abgeleiteten Wahrheiten sind so beschaffen, dafs sie zuletzt auf eine kritische Untersuchung des Erkenntnifsvermögens hinweisen, die der Verfasser doch als unnöthig abweisen will. Was er über die allgemeinen und nothwendigen Naturgesetze, die Frage: wie die Erfahrungsphilosophie zu denselben gelange, die Fragen über das Gesetz der Causalität saget, führen ihn oft so nahe an diesen obersten Punct aller Nachforschung, dafs man sich billig wundern müfste, wie er wiederum so vornehm darüber hinsehen kann, wenn es nicht zu dem Charakter dieser Philosophie gehörte, ohne Principien abzusprechen, und

Classification die wir angenommen haben, zu analysiren. Wir müssen beobachten, wie sich der menschliche Geist in jeder seiner Richtungen beträgt; wir müssen sehen, welche Hoffnungen jede Richtung ihm darbietet, zu welchen Folgerungen sie ihn führet. Diese Analyse wird uns vielleicht, wenigstens in einem Blick, die natürliche Auflösung von manchen Problemen, die wir aufgestellt haben, gewiſs aber zahlreiche Data zur Prüfung aller darbieten — Data, welche um so schätzbarer seyn müssen, als wir sie durch die entgegengesetztesten Meinungen gewinnen werden.

Achtes Kapitel.

Betrachtungen über die speculative Philosophie.

Mit Hülfe der methodischen Classification, welche wir von den verschiedenen Systemen der Philosophie aufgestellt haben, sind wir jetzt im Stande, sie als eben so viele verschiedene Familien zu betrachten, von denen jede ihre besondern Gesetze und Eigenthümlichkeiten hat. Und da wir ihre allgemeinen Charaktere in dem Fundament und Keime aller Lehren gesucht haben, so werden alle Schicksale, die sie erfahren, alle Formen, die sie annehmen, nicht anders als eine Entwickelung dieses wesentlichen Charakters erscheinen. Wir wollen also den Versuch machen, nach und nach jede Art der Philosophie zu beschreiben, ihre Unterarten und Varietäten zu bezeichnen, und daran eine Reihe von Betrachtungen über die Ursachen, welche sie erzeugt, die Wirkungen, welche sie hervorgebracht haben, und über die Grün-

und mit der einen Hand zu geben, was die andere wiederum wegnimmt.

Gründe, welche sie rechtfertigen oder bestreiten, anzuknüpfen.

Die *speculative Philosophie* stellt sich uns zuerst als diejenige dar, welche auf das gröſste Alterthum und eine erhabenere Würde Anspruch macht.

Speculative Philosophie nennen wir diejenige, *welche die Data der Erfahrung als Wahrheiten, welche durch sich selbst gewiſs sind, und zu Principien und Anfangspuncten tauglich sind, anzunehmen sich weigert, dem Raisonnement und den allgemeinen Wahrheiten das Recht der Einleitung und Priorität über die Resultate der Beobachtung einräumet*, von welcher Art auch die allgemeinen Wahrheiten und das Raisonnement seyn mögen, denen sie das Vorrecht, die Wissenschaft zu begründen, vorbehalten will.

Es ist nicht schwer, sich die Gründe zu erklären, warum die Philosophen, um ihre Lehrsysteme zu begründen, den Wahrheiten des Raisonnements einen so ausgezeichneten Vorzug vor den Erfahrungswahrheiten zugestanden haben. Die speculative Philosophie verträgt sich in der That besser mit den Bedürfnissen der Einbildungskraft, mit den ersten Vorurtheilen, denen die Philosophen ausgesetzt seyn; sie begünstigte die Prätensionen besser, welche diese hegen muſsten; sie schien aus den ersten Reflexionen hervorzugehen, welche sie über die Natur der Wissenschaften anstellten.

Die Erfahrungswahrheiten sind für uns geborgte Reichthümer. Wir empfangen sie von Auſsen; sie scheinen uns in einen Zustand von Abhängigkeit zu versetzen, gegen welche sich der Stolz unserer Vernunft empöret. Die Wahrheiten des Raisonnements haben ihre Quelle in uns selbst; und der menschliche Geist schlieſst sich an sie als sein Eigenthum an. Die Wahrheiten der Erfahrung erwirbt man nur nach und nach, sehr langsam, und durch das Zusammenwirken einer groſsen Anzahl von Individuen. Sie bieten sich zuerst in kleiner Anzahl isolirt und zerstreuet dar; man kann also un-

unmöglich bei ihrer Entstehung ihre künftige Wichtigkeit und Fruchtbarkeit voraussehen. Die abstracten Principe stellen sich auf eine unmittelbare Weise der Betrachtung des Geistes dar; ein einziges von diesen Principen verspricht vermittelst des Raisonnements eine Menge von Folgesätzen zu erzeugen, und diese Folgesätze verbinden sich unter einander sehr enge durch ein Band, dessen ganze Stärke der Verstand auch dann empfindet, wenn er es sich auch nicht erklären kann.

Die Wahrheiten der Erfahrung erlangen wir durch Hülfe der Sinne. Die Sinne hat aber der Mensch mit den Thieren gemein; sie machen den materiellen Theil unsers Seyns aus; sie sind der Sitz oder die Veranlassung der Leidenschaften, welche unsere Seele um ihre Freiheit oder ihre Würde bringen. Die abstracten Wahrheiten scheinen unabhängig von den Sinnen zu seyn; sie sind das Product des Nachdenkens, der erhabenen Thätigkeit, in welcher der Mensch die ganze Würde seines Wesens, die ganze Energie seiner moralischen Kräfte empfindet; sie haben so etwas Ruhiges, Empfindungsloses und Unbeugsames, welches sie über die Sphäre der Leidenschaften erhebt; so etwas Geistiges, welches den Menschen in Beziehung und beinahe in Berührung mit dem Geisterreiche bringt.

Wie sehr müssen daher nicht die Denker für die speculativen Grundsätze eingenommen seyn! Sie glauben in ihnen den abgekürzten und schnellen Weg zu finden, welchen die Ungeduld des Geistes verlangt, um zur Wissenschaft zu gelangen. Sie erblicken sie in eine Art von mysteriösen Wolken eingehüllet, welche der Einbildungskraft gefallen; sie finden in ihrem Genuſs eine Auszeichnung, welche sie von dem gemeinen Manne unterscheidet. Sie erlangen durch sie eine hohe Meinung von den Kräften des menschlichen Denkens; in sie vertieft und verschlossen in den Schooſs der Abgezogenheit, des Stillschweigens und der Dunkelheit, glauben sie selbst in dem Heiligthume der Wahrheit zu wohnen.

Noch

Noch mehrere Betrachtungen gesellen sich hinzu, um sie in ihrer Meinung zu bestärken.

Die rohen Meinungen, welche die Kindheit der menschlichen Vernunft einnehmen, fangen nicht eher an, den Charakter der Wissenschaft wirklich anzunehmen, als nachdem gewisse abstracte Wahrheiten ihre Elemente verknüpft, sie entwickelt, verallgemeinert, classificiret, und in dieses Chaos Ordnung gebracht haben. Man bemerkt diese plötzliche Revolution, und durch einen übereilten Schlufs setzt man voraus, dafs die speculativen Grundsätze diese Vortheile, welche sie nur den Umständen verdankten, aus ihrem eignen Schoofse und auf eine ihnen wesentliche Weise herbeiführen man setzt voraus, dafs sie diese Vortheile um so besser geniefsen werden, je unabhängiger die Grundsätze selbst geworden sind.

Die *allgemeinen Begriffe* sind gleichsam eben so viele *Vorbilder* oder *Muster*, welche uns ganze Familien von individuellen Begriffen darstellen; sie stellen sich für uns an die Spitze der Nomenclaturen, um die Begriffe des Einzelnen, in welchem sich der Verstand so leicht verirrt, zu verbinden, und ihre Erneuerung zu befördern. Sie geben daher den Ansichten des Verstandes eine aufserordentliche Ausdehnung. Wann er herabsteigend die Leiter seiner Classificationen durchläuft, stellen sie sich ihm als Principe dar, aus welchen er alle seine Besitzthümer ableitet. Sie scheinen ihm neue Objecte zu schaffen, weil sie dazu dienen, sie klar zu machen. Indem er den ganzen Werth dieses Lichtes empfindet, will er sich nur durch dasselbe allein leiten lassen. Die abstracten Wahrheiten scheinen ihm die einzigen wirklich fruchtbaren zu seyn, weil er durch ihre Hülfe die Fruchtbarkeit der andern entdeckt hat.

Wir haben gesehen, dafs eines von den herrschendsten Bedürfnissen des menschlichen Geistes darin besteht, dafs man sich bei jeder Sache die Frage: *warum*, gründlich beantworten könne. Es ist nicht genug, dafs man weifs, sie

ist

ist von dieser oder jener Beschaffenheit; man will auch noch wissen, was sie zu dieser bestimmten Sache macht. Diesen Vortheil hat man nun nicht bei den Wahrheiten der Beobachtung. Eine Erfahrung wird immer nur höchstens durch eine andere Erfahrung erklärt; bei der letzten Analyse muſs man immer auf Erfahrungen kommen, welche nicht erklärbar sind, und als ein Gegebenes angenommen werden. Nicht so ist es bei den speculativen Wahrheiten; hier knüpfen sich alle abgeleitete Wahrheiten durch eine einfache Genealogie an Wahrheiten der Anschauung an, welche mit einer unmittelbaren Evidenz versehen, sich selbst rechtfertigen, und selbst in der *Identität* ihrer Bestandtheile dem menschlichen Geiste das *Warum*, worauf er dringt, darbieten.

Dem Bedürfniſs der *systematischen Einheit* widersetzt sich die Erfahrungsphilosophie geradezu, welche eben so mannichfaltige Principe der Zahl und Art nach haben muſs, als verschieden die Thatsachen sind, auf welche sie sich stützt. Die speculativen Wahrheiten bieten eine einfache Reihe dar, und sind geneigt, sich alle an ein einziges Princip anzuknüpfen.

Der menschliche Geist hat eine solche Furcht vor der Ungewiſsheit und vor seiner eignen Schwäche, daſs er glaubt, er könne nicht zu viel Bänder zusammenbringen, um sich an die Meinung, welche er hat, anzuschlieſsen. Die Erfahrung sagt ihm bloſs, *daſs dieses oder jenes vorhanden sey*; das Raisonnement aber, *was seyn muſs*. Die ihrer Natur nach zufälligen Wahrheiten der Erfahrung wollen alle Augenblicke entwischen; die speculativen Wahrheiten, welche gewissermaſsen durch ihr Wesen nothwendig sind, flöſsen ihm ein unbegrenztes Zutrauen ein, und scheinen ihm Kräfte zu leihen, die gar nicht in seiner Natur vorhanden waren. Er befragt die Wahrheit, und sie spricht anfänglich nur von dem *Gegenwärtigen*, von Gegenständen, die mit ihm in Berührung stehen; sie giebt ihm an sich noch gar kein Vermögen, das *Künftige* voraus zu sehen, und auf das Ver-

Vergangene, wovon er kein Zeuge war, zu gelangen, die Grenzen des Raumes zu überspringen, und *Wahrheiten von einer übersinnlichen Ordnung* zu erreichen. Die abstracten Wahrheiten aber umfassen alle Zeiten und alle Orte, und schweben über der ganzen Schöpfung; sie scheinen in dem Schoofse der Ewigkeit ihren Sitz zu haben; sie bieten Beweise für alles dar, was gleich ihnen nothwendig ist; sie weihen uns selbst in das Geheimnifs der Schicksale ein; sie bemächtigen sich der Ehrfurcht, welche alle Völker für die unbeugsame Gottheit hatten, die nach ihrer Voraussetzung selbst die Götter beherrschte.

Endlich sind auch die Einsichten der Erfahrung gewissermafsen *persönlich*, weil sie an den Augenblick gebunden sind. Der sinnliche Eindruck, welchen einer empfängt, berechtiget Niemanden, *auf die Empfindung eines andern Individuums zu schliefsen*. Aber die speculativen Wahrheiten haben eine Art von *Allgemeinheit*; sie sind für alle *identisch*, und scheinen von der Natur des Verstandes unzertrennlich zu seyn.

Das Beispiel zweier Arten von Wissenschaften, deren Werth bei der einen in Rücksicht auf die Gewifsheit, bei der andern in Rücksicht auf die Brauchbarkeit, am meisten in die Augen fällt, ich meine die *mathematischen* und *moralischen* Wissenschaften, mufs die Beweiskraft dieser Schlüsse noch vermehren. Denn die ersten sind ihrem Wesen nach ganz *speculativ*; die zweiten drücken sich in allgemeinen Formeln aus, und hängen vorzüglich von der innern Thätigkeit der Reflexion ab, welche sich von den äufsern Sinnen isolirt, und die durch sie überlieferten Eindrücke oft bekämpft und bestreitet.

Indem wir diese Schlüsse aufstellen, legen wir den speculativen Philosophen keine andern Ansichten bei, als solche, welche sie selbst eingestanden haben; sie führen insgesammt von *Plato* bis auf *Leibnitz* keine andern Gründe an, um die von ihnen gewählten Methoden zu rechtfertigen. Sie gehören

ren aber fast sämmtlich zu derjenigen Art von Vorurtheilen, welche ihren Einflufs bis auf die Philosophen ausdehnen, und welche wir bei Gelegenheit schon charakterisirt haben. Wenn wir mit etwas Sorgfalt diese verschiedenen Gründe erwägen, so werden wir leicht finden, wie wenig sie geeignet waren, den speculativen Methoden einen ausschliefsenden Vorzug zu erwerben.

Wir dürfen uns von den *Rechten* und von der *Würde der menschlichen Vernunft* keine willkürliche Idee bilden; sondern sie nur nach ihren Wirkungen beurtheilen (*). Sie ist freilich das erhabenste Vermögen unter allen, die wir besitzen, sie nimmt aber gleichwohl auch Theil an dem Zustande der menschlichen Schwäche. Alles benachrichtiget uns von dem Loose unserer Abhängigkeit. Unsere Abhängigkeit von den äufsern Objecten hat auch seine Vortheile in den unendlich weisen Planen des Schöpfers. Denn durch diese Abhängigkeit treten wir wirklich in Gemeinschaft mit den äufsern Objecten, und werden dadurch in Stand gesetzt, auf sie auch zurück zu wirken. Und finden wir nicht überhaupt, dafs auch die Vernunft gewissen Einflüssen unterworfen ist, welche zwar innerlich und verborgen, demungeachtet aber für sie zuweilen nicht weniger schädlich sind. Man verschliefse einen Menschen in einen Zustand der vollkommenen Einsamkeit, der Stille und Finsternifs; wie viele Täuschungen werden sich nicht um ihn herum lagern? Wie magisch wird ihre Gewalt seyn? Das einzige Mittel, ihn von diesen Täuschungen loszureifsen, und ihm die glückliche Herrschaft über

*) Der Verfasser hat Recht, wenn er eine Kritik des Vernunftvermögens, sowohl in dem theoretischen als praktischen Gebrauche, nicht aber eine blofse Censur ihrer Wirkungen verstehet. Es ist zu bedauern, dafs er blofs bei der letzten stehen geblieben und daher auch nicht die eigentliche Würde der Vernunft, welche sich in der Causalität nach Freiheit offenbaret, inne geworden ist.

über sich selbst wieder zu geben, wird darin bestehen, dafs man seine äufsern Sinne wieder in Thätigkeit setzt.

Die *Weisheit* des Menschen bestehet also gar nicht darin, dafs man sich von den Kräften losmachet, deren Einflufs sich auf ihn erstreckt, sondern darin, dafs man unter diesen Kräften ein glückliches *Gleichgewicht* herstelle. Und was sind die Träume und Verrückungen anders, als gröfstentheils eine Lähmung, die sich über unsere äufsern Organe verbreitet? Wir müssen uns ohne Zweifel in Acht nehmen, dafs wir das Bewunderungswürdige in der zu sehr vergessenen *Kunst des Nachdenkens* nicht verkennen. Allein diese Kunst kann so wenig als jede andere ohne eine *erste Materie* ausgeübt werden. Man kann auf sie das grofse Princip der speculativen Philosophen: *aus Nichts wird Nichts*, anwenden, und es würde in dieser Beziehung den Stab über alle ihre Methoden brechen. Indessen ist man doch geneigt, der Vernunft wirklich eine solche Kraft beizulegen. Allein die Würde der Vernunft wird in unsern Augen eben so wenig durch die Nothwendigkeit, ihre Materialien von der Erfahrung zu entlehnen, herabgewürdiget, als das Genie des Bildhauers z. B. dadurch erniedriget wird, dafs er gezwungen ist, den Marmor oder Stein anzunehmen, und ihn nicht selbst hervor zu bringen vermag.

Die *äufsern Sinne*, welche der Erfahrung zum materiellen Organe dienen, hat der Philosoph mit dem gemeinen Manne, der Mensch mit den Thieren gemein. Gegen diese Vergleichungen empört sich unser Stolz, der uns gegen die Natur ungerecht macht. Denn der Philosoph stehet zwar durch die Eindrücke, welche er empfängt, mit dem uncultivirten Menschen und dem Thiere in Analogie; aber er unterscheidet sich von beiden durch den Gebrauch, den er von jenen zu machen weifs; und dieses erhebt vielleicht noch mehr seine Thätigkeit, dafs er aus denselben Materialien so schätzbare Resultate zu gewinnen vermag. Je geringfügiger diese Materialien sind, desto erhabener wird die Kunst, die

sie umbildet. Die speculative Philosophie, welche sie verschmähet, zeiget darin nicht sowohl ihre Gröſse, als ihr Unvermögen.

Allein die Erfahrung begnügt sich nicht damit, die äussern Sinne zu befragen; sie ziehet auch den *innern Sinn* zu Rathe, welcher den Thieren zu fehlen scheint. Dieser offenbaret ihr alle geheime Bewegungen des Herzens und alle Thätigkeiten des Geistes; er entwickelt sich durch die Uebung der Reflexion; er öffnet der Moral eine unversiegbare Quelle von Beobachtungen, vereiniget die Erfahrung mit dem Nachdenken, und führet den Menschen zu derjenigen Erkenntniſs, welche der Grund aller wahren Philosophie ist, *zur Erkenntniſs seiner selbst.* Es ist nur Unwissenheit oder Leichtsinn, wenn man die *Fruchtbarkeit der Erfahrungswahrheiten* verkennet. Sie scheinen nur darum unfruchtbar zu seyn, weil man ihre Bearbeitung nicht verstehet. Man sehe nur, was sie unter den Händen des Genies werden. Das ganze Geheimniſs von der Fruchtbarkeit der Beobachtungen liegt in dem *groſsen Gesetze von der Verknüpfung der Wirkungen mit den Ursachen.* Die Erfahrung von der mehr oder weniger beharrlichen Aufeinanderfolge gewisser Begebenheiten wird das nothwendige Mittelglied dieser Verknüpfung. Man ziehe aus dem Fehler derjenigen, welche nicht richtig beobachtet haben, keinen Schluſs gegen die Beobachtung.

Aber weiſs man auch wohl, worin die *Fruchtbarkeit der speculativen Grundsätze* besteht? Diese Grundsätze sind von zweierlei Art. Einige sind *gewisse allgemeine Wahrheiten*, welche man als das Resultat aus einer groſsen Anzahl von Thatsachen betrachten kann, weil sie den *abgekürzten Ausdruck* derselben darbieten. Diese führen uns durch die Erinnerung auf die Beobachtungen zurück, welche wir schon gemacht haben. Ein Beispiel von diesen ist der Satz: *alle Körper sind schwer.* Die zweite Art sind die Wahrheiten der *Auslegung* oder *Umbildung*, welche uns die in unsern

Ideen

Ideen oder Gesprächen enthaltenen *Elemente aufhellen*, und dadurch in den Stand setzen, dafs wir uns von dem, was wir gedacht oder gesagt haben, Rechenschaft geben; sie bewirken nichts anders, als dafs wir an die Stelle einer Idee oder eines Ausdrucks eine *andere gleichgeltende Idee oder Bezeichnung setzen*, und verändern also nicht die *Realität*, sondern nur die scheinbare *Form* unserer Erkenntnisse. Daraus folgt, dafs jede speculative Wahrheit nicht anders als durch ihre Anwendung auf die Erfahrung fruchtbar wird, so wie die sinnlichen Wahrheiten nur vermittelst speculativer Betrachtungeu fruchtbar werden. Davon geben selbst die mathematischen Beweise einen Beweis, weil sie, so lange sie isolirt sind, dem Verstande nur eine lange und verknüpfte Reihe von *Substitutionen* darbieten. Alle Kräfte der speculativen Philosophie würden nicht hinreichen, um die Wirkung voraus zu sehen, welche eine Ursache hervorbringen wird, oder die Ursache zu bestimmen, von welcher eine Wirkung herrühret, woferne man nicht wenigstens einige Beobachtungen voraussetzen wollte, welche der speculativen Philosophie zur Grundlage dienen.

Und was will man denn mit der Ankündigung sagen, *die speculativen Principe seyen durch sich selbst wahr, nothwendig, ewig, allgemein?* Wir wollen diese Grundsätze auf ihre einfachste Formel zurückführen. Man gestehet ein, dafs sie in ihren letzten Resultaten auf den Grundsatz der *Identität* und des *Widerspruchs* zurück kommen, welche im Grunde *absolut identisch* sind. Man nehme den einen oder den andern an, welchen man will; so wird man doch immer gestehen müssen, dafs jede speculative Wahrheit wirklich nichts anders bedeutet, als: *was ist, das ist;* oder *dafs es unmöglich ist, dafs eine Sache, wenn man einmal angenommen hat, dafs sie ist, nicht sey.* Nun ist sogleich einleuchtend, warum dieser Satz wahr durch sich selbst ist. Er ist sich selbst genugsam, weil er nichts weiter behauptet, als was er voraussetzt, oder vielmehr, weil er ganz und

und gar nichts behauptet, noch etwas zur Realität unserer Erkenntnisse hinzusetzt. Er erfodert weiter nichts als die Wahrnehmung des Geistes, weil er nichts weiter ist, als eine und dieselbe unter einerlei oder verschiedenen Ausdrücken verdoppelte und wieder erneuerte Idee. Er sagt nur aus, daſs ich behaupte, wenn ich behaupte, und daſs ich nicht verneine, wenn ich behaupte. Er giebt mir aber eigentlich kein Recht, etwas zu behaupten; und ist nicht einmal eine Wahrheit, wenn man unter Wahrheit die *Uebereinstimmung der Ideen mit den Objecten* verstehet. Denn er ist ganz bedingt, und sagt nichts weiter aus als: *wenn ein Object gegeben worden, so wird dieses Object als ein gegebenes betrachtet werden müssen*, und: *ist ein solches Object gegeben worden, so wird es als ein solches betrachtet werden müssen.* Er gehet also nicht aus dem Kreise seiner eignen Voraussetzung heraus; enthält er innere Einsichten, so sind sie eine Folge der Reflexion, welche der Verstand über seine eigne Voraussetzung anstellt (*).

In demselben Sinne sind diese Sätze *nothwendig*. Denn was ist die *Nothwendigkeit?* Ist sie nicht ein Zwang, ein Gesetz, welches den Dingen oder dem Verstande auferlegt ist? Nun kann doch die *metaphysische Nothwendigkeit*, welche aus speculativen Sätzen entspringt, den Dingen kein anderes Gesetz auflegen, als das *Gesetz*, daſs sie existiren, so lan-

*) Degerando will sagen: der *Grundsatz des Widerspruchs ist formal und nicht material;* er begründet keine reale Erkenntniſs; er bestimmt nur die Form des Denkens, mit welcher noch nicht der Stoff des Denkens gegeben ist. Er ist also in Beziehung auf seine Anwendung oder des Stoffes zum Denken bedingt, aber nicht in Ansehung seiner Gültigkeit als ein Grundgesetz des Denkens; denn dann müſste er eine höhere Bedingung über sich haben. Dieses beides, der Grundsatz selbst und die Anwendung desselben ist hier nicht gehörig unterschieden worden.

lange als sie existiren, und daſs sie sind, was sie sind, in der Voraussetzung, daſs sie wirklich existiren, und auf eine bestimmte Weise vorhanden sind; das heiſst, sie hat nicht den geringsten Einfluſs weder auf ihre Existenz, noch auf ihren Zustand. Sie ist also im Grunde nur eine Nöthigung für unsern Verstand — eine Nöthigung, welche ihn zwingt, die Voraussetzungen, welche er einmal angenommen hat, anzuerkennen, und nicht mit sich selbst in einen offenbaren Widerspruch zu fallen.

Umsonst würde man sich mit dem berühmten Grundsatze: *eine Sache kann nicht zu gleicher Zeit seyn und nicht seyn*, plagen, und woferne man nicht die Worte auf die auffallendste Weise miſsbrauchen will, niemals dahin gelangen, daſs man mit diesem Grundsatze die Existenz einer Sache beweisen könnte, welche nicht schon vorher als existirend erkannt worden, weil er auf die Bedingung der Existenz als sein Fundament ruhet. Alles, was man mit Hülfe eines ähnlichen Grundsatzes ausrichten kann, ist, daſs man die Vernunft an die Pflicht, welche ihr die Logik auferlegt, nehmlich in ihren Folgerungen consequent zu seyn, erinnert. Das Wort *metaphysische Nothwendigkeit*, welches man der Kraft der beiden Grundsätze der *Identität* und des *Widerspruchs* beilegt, ist also ein sinnenleeres Wort. Beide Grundsätze, so wie die daraus abgeleiteten Wahrheiten haben daher in der That nur eine *logische Nothwendigkeit*.

Alle Menschen, welche eine gewisse erfüllte Bedingung annehmen, müssen auch alles dasjenige annehmen, was mit dieser Bedingung identisch ist. Alle Menschen, welche dieselbe gemeinschaftliche Idee denken, müssen urtheilen, daſs sie mit sich selbst identisch ist, wenn sie im Stande sind, sich von ihrem Denken Rechenschaft zu geben. Wenn also Alle die Hypothese annehmen, daſs eine Sache ist, und daſs sie in einem bestimmten Zustande sich findet, so sind sie auch genöthiget einzugestehen, daſs sie dieses *Daseyn* und diesen *Zustand* angenommen haben; der Unterschied von

Zeit und Ort thut hier nichts dazu. Allein eine solche Wahrheit hat ihren Sitz nur in dem Verstande, der sie denkt, und ist auf die Augenblicke eingeschränkt, in welchen sie gedacht wird. Ihre Allgemeinheit und Ewigkeit ist also nicht absolut, sondern nur relativ; man ist keinesweges genöthiget, für sie die Mysterien einer intellectuellen Region anzunehmen. Dieses ist so wahr, daſs diejenigen, welche sich nicht zu allgemeinen Begriffen erheben, oder sich nie Rechenschaft von ihren Ideen gegeben haben, auch diese Wahrheit gar nicht genieſsen; sie existirt nicht für sie. Unrichtige Köpfe, welche die Worte in einer falschen Bedeutung nehmen, werden dieser Wahrheit untreu, weil sie mit sich selbst in Widerspruch fallen — ein Unglück, welches selbst denen, welche die Grundsätze der *Identität* und des *Widerspruchs* angenommen hatten, mehr als einmal begegnet ist. Nur in diesem Sinne hatte *Locke* mit Grund die Behauptung angefochten, daſs allgemeine Grundsätze von allen Menschen wirklich angenommen werden (*).

Die speculative Philosophie schmeichelt sich, von jeder Sache das *Warum?* angeben zu können, und keine Wahrheit anzunehmen, welche sie nicht durch Schlüsse zu beweisen im Stande sey. Allein dieses ist eine täuschende Anmaassung, und sie hat durch Hegung derselben ihre eignen Kräfte ungebürlich übertrieben. Denn wir können das *Warum?* irgend eines Factums nur auf eine gedoppelte Art finden: durch ein *Factum*, oder durch eine *Hypothese*. In dem ersten Falle berufen wir uns auf die Erfahrung; allein hier müſste man wieder nach einem neuen *Warum?* fragen, und auf die Art ohne Ende nach Gründen zurück steigen. In dem zweiten Falle überschreiten wir die uns vorgeschriebenen

*) Hier ist doch die Tendenz der Lockischen Philosophie nicht vollständig genug angegeben. Es giebt keine andere als empirische Erkenntniſs — dieses war das Resultat und der Zweck seines Philosophirens.

nen Grenzen, und kehren die Natur der Dinge um. Denn eine Hypothese kann einem Factum keine Realität geben, welche sie nicht schon selbst hat. Einer Hypothese ist nicht mehr verstattet, als den Begriff eines Factums dadurch für uns faſslicher zu machen, daſs sie die unterbrochene Kette unserer gewohnten Ideen vervollständiget. Allein das, was uns eine Sache vollkommen *begreiflich* macht, ist so wenig hinreichend, um die Sache zu einer wirklich vorhandenen zu machen, daſs sogar dasjenige, worauf sich ihre Demonstration gründet, darum allein noch kein Grund ihrer Existenz ist. Dieses ist ein unter den Philosophen sehr gemeiner Irrthum, der indessen doch häufiger anerkannt worden, als derjenige, welcher macht, daſs man *den Grund der Demonstration mit dem Grunde der Existenz verwechselt*.

Man erlaube uns auch noch die Frage: ob die speculative Philosophie, wenn sie das Recht und das Vermögen alles zu erklären hätte, die *Realität der Dinge*, oder nur allein die *Erkenntniſs*, welche wir davon erlangen, erklären würde? Ohne Zweifel würde es die Realität der Dinge nicht selbst seyn. Denn da die speculativen Grundsätze nothwendig bedingt sind, so setzen sie die Realität schon voraus, und erklären sie so wenig, als sie dieselbe schaffen. Sollte es also wenigstens die *Erkenntniſs* seyn, welche sie sich vollständig zu erklären schmeicheln könnte? Allein sollte die speculative Philosophie das Vermögen haben, aus der Finsterniſs das Licht zu ziehen? Man kann etwas Dunkles nur durch etwas Bekanntes erklären. Durch wessen Hülfe sollte also die speculative Philosophie die Erkenntniſs selbst erklären? (*)

Soll

*) Man kann die Erkenntniſs von nichts Höherem ableiten — dieses behauptet Degerando, und hat unstreitig die Wahrheit auf seiner Seite. Allein durch einen Erschleichungsfehler glaubt er nun auch damit bewiesen zu haben, daſs man die Erkenntniſs nicht erörtern, ihre materialen und for-

Soll sie die Erkenntnifs erklären, welche wir von den Objecten erhalten, so mufs sie ohne Zweifel schon einige Data über die Objecte selbst besitzen, um das zu würdigen, was sie mit uns in Beziehung bringt. Sie kann aber diese Data nur aus der Erfahrung entlehnen. Denn indem sie sich auf die Analyse, auf die Umbildung unserer eignen Ideen einschränkt, kann sie wohl sagen, dafs eine Idee ihr selbst gleich ist, aber nichts über die Analogie, welche diese Idee mit jeder andern Sache haben könnte, bestimmen. Wir wollen dieses durch ein Beispiel noch anschaulicher machen.

Ein Blindgeborner erhält zum erstenmal den Anblick des Lichts. Man stellt vor ihn einen Spiegel hin. Dieser Spiegel giebt das Bild von gewissen Objecten, die er noch nie betastet hat, zurück. So ist der Mensch, wenn er aller Erfahrung beraubt, auf seine eignen Ideen eingeschlossen ist. Man reiche nun dem Blinden, der sehend geworden ist, ein zweites Glas, welches die Bilder des ersten reflectirt. Er wird beide Bilder vergleichen, und sie ähnlich finden — Eben das thut nun die speculative Philosophie. Man vervielfältige aber so viel als man will, die Gläser, welche einander wiederholen, so wird doch dieser Mensch in ihnen nie etwas anders erblicken, als den Reflex des ersten Bildes. Wenn man seine Blicke nicht auf die Seite des reflectirten Objects hinrichtet, so wird er die Aehnlichkeit zwischen dem Bilde und Objecte gar nicht beurtheilen, ja, woferne man es ihm nicht vorher saget, nicht einmal mit Grund muthmafsen können, dafs ein Object wirklich vorhanden ist, sondern die Ver-

formalen Bedingungen aufsuchen, den Erkenntnifsact mit Abstraction von dem Inhalte derselben deutlich machen, und dadurch eine Erkenntnifs von den Erkenntnifsgesetzen, welche mit dem Erkenntnifsvermögen gegeben sind, und absolute Gültigkeit haben, erhalten könne und müsse, wenn man sich von den letzten Gründen der Erkenntnifs Rechenschaft geben will.

Vergleichung der Bilder unter einander wird ihm nie etwas anders, als die ihnen gemeinschaftliche Aehnlichkeit lehren können.

Dieses beweiset uns, wie sehr man fehlet, wenn man die *bloſse Vergleichung der Ideen* zur Erklärung des *Urtheils* macht. Eine solche Definition kann nur zu der speculativen Philosophie passen, und setzet die Richtigkeit ihrer gemachten Prätentionen voraus. Die Vergleichung der Ideen unter einander ist nichts anders als die Gegenwart zweier einander wiederholenden Gläser für einen Menschen, der seine Augen dem Lichte öffnet. Sie lehrt ihm, was ein Bild in Beziehung auf ein anderes, eine Idee in Beziehung auf eine andere ist; sie kann ihm aber nicht sagen, was eine Idee in Verhältniſs zu einem Objecte ist, ja nicht einmal, ob es wirklich ein reales Object giebt.

Diese Bemerkung wird uns alle Folgen erklären, zu welchen die speculative Philosophie führen muſs, alle Folgen, zu welchen sie nach dem einstimmigen Zeugniſs der Geschichte der Philosophie wirklich führet. Wir suchen hier gar nicht, eine von den *moralischen Tendenzen* zu begründen, welche man so willkürlich in gewissen Lehrsystemen voraussetzt, und welche wir offenherzig verworfen haben. Wir schränken uns darauf ein, den Folgerungen nachzugehen, welche sich aus den von der speculativen Philosophie angenommenen Grundsätzen und gewählten Methoden nothwendig und natürlich ergeben.

Diese Philosophie giebt den *Methoden a priori einen beständigen und ausgezeichneten Vorzug*. Daher kommt es, daſs sie sich an das *metaphysische System von der Entstehung der Ideen* als dasjenige anschlieſst, welches die Unterordnung der menschlichen Erkenntnisse bestimmen muſs. Indem sie die Ideen auf eine Stufenleiter vertheilt, welche mit den allgemeinsten Begriffen, und folglich bei der höchsten Stufe der Abstraction anfängt, steigt sie immer von dem Allgemeinen zu dem Besondern, von dem Abstracten zu dem Sinnlichen ab-

abwärts. Diese durchaus künstliche Classification, welche nur dazu eingerichtet ist, um die einfachste Ordnung in unsere Erkenntnisse zu bringen, scheint ihr nothwendig und von der Natur selbst gegeben zu seyn. Denn die speculativen Grundsätze können nichts anders seyn, als der Ausdruck der Beziehungen, welche zwischen den allgemeinsten Ideen statt finden. Man muſs daher diese Ideen als ursprünglich betrachten, um ihren Verhältnissen den Charakter der ersten Principe zu geben.

Hieraus folgt, daſs die Hypothese von den *angebornen Ideen*, wie man sie auch benennen oder entwickeln mag, gewissermaſsen wesentlich mit der Natur der speculativen Philosophie verbunden ist. Denn wenn die allgemeinen Principe in dem menschlichen Verstande den besonderen Wahrheiten vorausgehen, und die letzten nur allein von den ersten ihre Kraft erhalten können, so müssen auch die allgemeinen Begriffe früher als die sinnlichen, und von diesen unabhängig seyn, und können daher nicht unter die Zahl der erworbenen und abgeleiteten gehören. Würde vorausgesetzt, daſs die Ordnung der Erwerbung ganz die umgekehrte von der Ordnung der Subordination der Ideen wäre, so würde die Natur den Menschen durch eine entgegengesetzte Richtung auf den Weg seiner wahren Belehrung führen, und alle seine Erkenntnisse würden so lange unrichtig und ungewiſs bleiben, bis er an den letzten Punct seiner Erwerbungen gelangte, und daselbst die Reihe der gewonnenen Begriffe umkehren könnte.

Es würde ein sehr groſser Irrthum seyn, wenn man heutiges Tages mit einigen Schriftstellern annehmen wollte, die in Ansehung der angebornen Ideen erhobene Frage sey müssig oder gleichgültig; wenn man mit einigen andern voraussetzen wollte, der Streit sey schon entschieden. So lange als die speculative Philosophie bestehen wird — und in einigen Schulen behauptet sie noch ein uneingeschränktes Ansehen — so lange wird auch die Untersuchung nothwendig seyn,

seyn, *ob alle unsere Ideen von den Sinnen abgeleitet, oder ob gewisse allgemeine Begriffe natürlich, dem Verstande anhaftend und angeboren sind* (*). Denn die speculative Philosophie ist genöthiget, denen Begriffen, welche sie als die einzige rechtmäſsige Quelle von unseren Erkenntnissen betrachtet, eine unabhängige Existenz zu geben. Und was den Nutzen dieser Untersuchung betrifft, so ist es einleuchtend, daſs, wenn man zwischen den beiden Arten der Erzeugung und Subordination der Ideen entscheidet, man nichts anderes thut, als daſs man seine Wahl zwischen den beiden entgegengesetzten Arten der Methoden bestimmt, und also über das Verdienst und die Brauchbarkeit der intellectuellen Verfahrungsarten, welche in der Anwendung die Schicksale der Wissenschaften bestimmen, den Ausspruch thut.

Jeder Mensch, der für die abstracten und allgemeinen Begriffe einen unabhängigen Ursprung annimmt, wird sich für vermögend halten, die Reihe seiner Schlüsse mit ihnen anzufangen. Er betrachtet sie nicht mehr als das Werk des Verstandes, sondern als den Ausdruck von der Natur der Dinge, oder wenigstens als die Elemente von gewissen ursprünglichen Formeln, welche seine Untersuchungen leiten müssen. Und welchen Einfluſs hat nicht in der That die Lehre von den *angebornen Ideen* auf die Philosophie des *Plato* und *Descartes?* die Lehre von *ursprünglichen und nothwendigen Ideen* auf die Philosophie des *Leibnitz;* die Lehre von den *natürlichen Formen des Verstandes* auf die Phi-

*) *Degerando* betrachtet den Satz: *die Ideen* (Vorstellungen) *sind empirisch oder angeboren*, als Bedingung eines disjunctiven Schlusses. Dann müſsten aber die disjunctiven Glieder vollständig aufgezählet seyn, welches aber nicht der Fall ist, denn es kann Vorstellungen geben, die weder empirisch noch angeboren, sondern ursprünglich erworben sind. Darum setzt er auch mit Unrecht Kants ursprüngliche reine Vorstellungen in eine Classe mit den angebornen.

Philosophie von *Kant* ausgeübt? Sie hat das übertriebene Zutrauen erzeuget, welches diese Philosophen der Kraft der allgemeinen Begriffe zugestanden haben, und ihre Wahl zu Gunsten der synthetischen Methoden bestimmt. Es giebt heutiges Tages noch in Frankreich einen solchen Metaphysiker, dem es nicht an Tiefe, obgleich oft an Richtigkeit fehlt, dessen Systeme sich sehr stark an eine ähnliche Lehre anschliefsen (*).

Ich weifs nicht, ob ich mich irre, aber je mehr ich den *Aristoteles* studiere, desto mehr fühle ich mich überzeugt, dafs er die doppelte Eintheilung der Ideen unterschieden habe, wovon die eine die Ordnung ihrer Erwerbung und ihrer Subordination festsetzt, die andere nur durch Eintheilung in Classen und Arten ihre Nomenclatur vereinfacht. Die erste bestimmt die Art und Weise, wie sie abgeleitet sind; die zweite setzt nur eine bestimmte Art und Weise fest, um sich von ihnen Rechenschaft zu geben. Diese Unterscheidung war wenigstens dunkel in seinem Geiste vorhanden, wenn er sie auch vielleicht nicht ausdrücklich bestimmt hat. Denn er giebt nicht nur bestimmt an, dafs alle Ideen von den Sinnen kommen, und erklärt nicht allein, durch welche Reihe von Vergleichungen der menschliche Geist sich zu abstracten Ideen erhebt, sondern man siehet auch, wie er am öftersten die Gründe, welche ihn zu allgemeinen Wahrheiten führen, auf eine Anzahl von besondern Beobachtungen stützet. Er scheint seine *Universalien* und *Kategorieen* nur als Mittel zur Classification und beinahe auf dieselbe Art zu gebrauchen, wie die Naturkundigen die allgemeinen Charaktere der Substanzen zur Bezeichnung der Gattungen und Familien anwenden.

Aber seine Nachfolger thaten in dieser Hinsicht einen Mifs-

*) Es kann hier wohl kein Anderer als der an Paradoxieen reiche *Mercier* gemeint seyn.

Mifsgriff; sie nahmen die Ordnung der Classification für eine reale Unterordnung, und setzten voraus, dafs, weil die *Universalien* und *Kategorieen* an der Spitze der Nomenclaturen ständen, so müfsten sie auch die Quelle der Wissenschaft seyn. Daher schlossen sie den Gang der Logik ausschliefsend auf die synthetische Methode ein, und man mufs wenigstens gestehen, dafs *Aristoteles Logik* diese Verfahrungsart zu rechtfertigen scheine. Ein neuer Mifsgriff gesellte sich bald hinzu, um die Verwirrung auf den höchsten Grad zu bringen. Man identificirte die metaphysischen Verhältnisse der Objecte mit den logischen Verhältnissen der Ideen, und glaubte in den Formeln, welche die Definition der Ideen ausdrücken, das Geheimnifs der ewigen und nothwendigen Natur der Dinge zu besitzen. Von der Zeit an mufste man die unnützesten Fragen mit ernsthafter Aufmerksamkeit behandeln. Die Philosophen glaubten mit einer Schlufsreihe dem Universum Gesetze gegeben, und in einer feinen Unterscheidung, welche nur die Grenzen zweier Betrachtungen des Geistes bezeichnete, die Geheimnisse des Urhebers aller Wesen belauscht zu haben.

Es ist in der That ein für die speculative Philosophie fast unvermeidlicher Irrthum, die blofsen logischen Verhältnisse mit den metaphysischen Gesetzen zu verwechseln. Indem sie den Aufklärungen der Erfahrung den Rang von Principien verweigert, kann sie freilich die *Facta der Existenz* nicht als *Data* annehmen. Sie ist also genöthiget, sich selbst vor die Existenz hinzustellen, und den Versuch zu machen, sie voraus zu sehen, oder, wenn man mir diesen Ausdruck erlauben will, sie *a priori zu constituiren.* Diese Folge verhehlt sich auch gar nicht. Wenn sie aber alle Data des Daseyns von sich entfernt hat, in welche Sphäre stellt sie sich dann? In den Schoofs des *Nichts* und des *Leeren.* Es bleibt ihr nichts übrig als ihre *Möglichkeiten* und *Nothwendigkeiten*, welche sich auf abstracte Grundsätze gründen.

Was

Was drücken denn aber diese *Möglichkeiten* und *Nothwendigkeiten* aus? Nichts als Beziehungen unserer Ideen. Die Möglichkeiten stellen Ideen dar, welche der Verstand, ohne sich zu widersprechen, *vereinigen* kann, welche unter einander verträglich sind. Die *Nothwendigkeiten* sind Ideen, welche der Verstand, ohne sich zu widersprechen, nicht *trennen* kann, welche also unter einander identisch sind (*). Giebt es irgend ein höheres und reales Gesetz der Nothwendigkeit in der Natur, welches unmittelbar auf die Dinge wirket, so haben wir keine Mittel, in das Geheimnifs derselben einzudringen. Die *physische Möglichkeit* setzt die *Existenz* irgend eines wirkenden Wesens voraus. Es bleiben also für die speculative Philosophie nur blofse Verhältnisse der Ideen übrig, um den leeren Raum der Existenzen auszufüllen, und um diese Existenzen selbst zu constituiren. Alle Folgerungen, welche sie in Ansehung der Beziehungen aufstellt, haben nur einen logischen Werth, das heifst, sie schränken sich darauf ein, sie unter neuen Verbindungen der Ausdrücke deutlich zu machen. Sie mufs sie daher stillschweigend aus logischen Formeln in metaphysische Gesetze umwandeln, um die Gültigkeit ihnen unterzulegen, welche sie ihnen beilegt. Sie glaubt zu bestimmen, *was seyn mufs*, und bestimmt doch nur, *was der menschliche Verstand wird denken müssen, wenn irgend Etwas wirklich seyn und zur Erkenntnifs gelangen wird.*

Da-

*) Degerando hat hier blofs die logische Möglichkeit und Nothwendigkeit vor Augen. Es giebt aber auch eine reale Möglichkeit und Nothwendigkeit, und Sätze, welche diese a priori bestimmen, können nicht auf Identität beruhen, weil sie das Verhältnifs nicht eines Begriffs zu einem andern seiner Form nach, sondern das Verhältnifs der Objecte zu dem Denken angeben, und also über die Begriffe hinaus gehen. Auf diese synthetischen Urtheile nimmt er gar keine Rücksicht, weil er sich mit der Einbildung täuscht, sie wären ebenfalls analytisch.

Daher kommen die falschen Ideen, welche man sich von den *Wesen* (*Essences*) und *Substanzen* bildet. Man nimmt an, dafs die *Wesen* dasjenige sind, was die *Existenz der Dinge* bestimmt, was macht, dafs sie auf diese oder jene bestimmte Weise sind; während sie doch nur machen, dafs wir sie *vorstellen*. Man nimmt an, die *Substanz* sey dasjenige, was den Eigenschaften in den Objecten selbst zur Unterlage und zur Stütze diene, da sie doch nur ein Begriff ist, welcher in unserm Verstande zur Verbindung eines Bündels dieser Eigenschaften dienet, und also uns zur Vorstellung derselben als existirender verhilft.

Ich kann mit *Locken* nicht annehmen, *dafs wir keine Idee von der Substanz haben*, oder dafs diese Idee nur in der Wiedervereinigung der Eigenschaften bestehe. Denn hätten wir nicht die Idee von der *Substanz*, so würden wir auch die Idee von *Eigenschaft* nicht haben, welche das Correlatum von jener ist, und die Wiedervereinigung mehrerer Eigenschaften bildet noch gar nicht eine Substanz, sondern nur eine zusammengesetzte Eigenschaft (*). Wenn wir über uns selbst reflectiren, und die verschiedenen Modificationen, welche uns zu gleicher Zeit afficiren, unterscheiden, so finden wir in jeder dieser Reflexionen das Gefühl von einem und demselben *Ich*, welches sich durch jene Bestimmungen verschiedentlich modificiret fühlet, in jedem Zustande und je-

*) *Locke* hat weder das Eine noch das Andere behauptet. Er erkennet das Bedürfnifs des menschlichen Verstandes Etwas zu denken, in welchem die an einem Objecte wahrgenommenen Eigenschaften gegründet sind, und verstehet unter Substanz, nicht die Verknüpfung mehrerer Eigenschaften, sondern das Gegründetseyn dieser Eigenschaften in einem Etwas, wovon wir weiter keine Vorstellung haben. Dieser Begriff ist daher nach ihm dunkel und undeutlich, weil man nicht nachweisen kann, was die Substanz isolirt von allen Eigenschaften sey. *Versuch über den menschlichen Verstand* 2 *B*. 23 *Kap*.

jeden Augenblick sich selbst wieder erkennet. Dieses Gefühl vereiniget und vermischt sich mit dem Gefühl unserer Existenz, macht unsere Individualität, und bietet dem Begriff der Substanz den ersten Anlafs dar.

Wenn wir durch die Berührung der äufsern Objecte benachrichtiget werden, dafs Etwas aufser uns existiret, so finden wir in diesen materiellen Wesen, die uns berühren, nicht das Gefühl der *Persönlichkeit*. Aber sobald als wir empfinden, dafs sie existiren, empfinden wir auch, *dafs diese Existenz sich auf Etwas gründet, was nicht unser Ich ist; wir empfinden etwas Existirendes* (1). Zu diesem *Etwas* fügen wir in der Folge sowohl die Verhältnisse des Raums und der Zeit, als die *Vermögen* hinzu, welche den Wirkungen entsprechen, die wir an uns erfahren. Das Gemeinschaftliche nun, welches sich in der Reihe unserer Vorstellungen zwischen diesem *Etwas* und unserm *Ich* und allen fremden *Ichs*, die wir uns nach der Aehnlichkeit des unserigen vorstellen, findet; *diese so realisirte, individualisirte und empfundene Existenz;* diese letzte Vorstellung, welche in der Analyse aller Eigenschaften übrig bleibt, ist das, was wir *Substanz* nennen.

Ich möchte eben so wenig mit *Locke* sagen, wir erkennten gar nichts von dem *Realwesen*, und könnten nichts davon erkennen, sondern nur dieses: *wir können von demselben nur vermittelst der Erfahrung etwas erkennen.* Die Erfahrung ist es, welche uns zeiget, welche materiale Bedingungen für die Existenz irgend eines Wesens nothwendig sind,

1) Dieses Wort *Etwas* drückt nicht etwa, wie man zu glauben scheint, eine *absolute Unwissenheit* aus, sondern eine *positive Realität, deren Werth unbestimmt bleibt.* So kann das Zeichen ∞ in der Algeber eine *positive Gröfse* bezeichnen, welche jedoch in Beziehung auf ihre Ausdehnung unbekannt ist. Wir werden in dem 9 Kap. Gelegenheit finden, dieses zu beweisen.

sind, und der Versuch würde vergeblich seyn, sie *a priori* bestimmen zu wollen. So lernen wir zum Beispiel auf diesem Wege, daſs das Athemholen für die Existenz lebender Wesen nothwendig ist, und daher einen Theil ihres Realwesens ausmacht, wenn man mit diesem Worte diejenigen Eigenschaften bezeichnen will, ohne welche ein Ding nicht real existiren kann.

Ganz anders aber ist es mit dem metaphysischen Wesen, welches sich auf speculative Grundsätze gründet. Dieses ist nur ein *Nominalwesen*, wie *Locke* sehr richtig bemerkt. Es dienet dazu, den abstracten Begriff der Substanz mehr oder weniger zu bestimmen, und drückt den Inbegriff von Eigenschaften aus, deren Begriffe der Verstand vereiniget, um daraus entweder den Begriff einer individuellen Substanz oder den gemeinschaftlichen Begriff für mehrere Substanzen, welche unter den Titel einer Art oder einer Gattung sind gestellt worden, zu bilden. Daher wird alles, was dieses Wesen ausmacht, nothwendig, vermöge der Identität, um dieses Individuum, diese Art oder Gattung zu denken, aber nicht um sie zur Existenz zu bringen; nothwendig in Rücksicht auf den Verstand, der den von ihm gebildeten Combinationen treu bleiben will, aber nicht nothwendig in Rücksicht auf die Natur der Dinge, welche der Combinationen des Verstandes spottet.

Was erfolgt also, und was muſs erfolgen, wenn man sich mit bloſsen logischen Formeln in den Schooſs der speculativen Maximen verschlieſst, der Existenz entgegen gehen, und a priori die Gesetzgebung der Dinge festsetzen will? Da die speculativen Grundsätze nichts anders als ein Ausdruck der Identität, die logischen Formeln nur Mittel zur Umbildung vermittelst der Identität sind, so findet man sich von allen Seiten in einen Kreis eingeschlossen, dessen Grenzen die Identität bezeichnet. Da die Nothwendigkeit, welcher man zu folgen glaubt, nur aus der Unmöglichkeit entspringt, andere Bedingungen anzunehmen, als solche, von

de-

denen man einmal ausgegangen ist, so thut man nichts anders, als dafs man immerzu dieselbe, unter verschiedene Ausdrücke versteckte Idee wiederfindet. Je mehr man also weiter fortschreitet, ist man immer mehr genöthiget, alle Mannichfaltigkeit, alle Modificationen weit von sich zu werfen; man verfolgt eine einförmige, unbeugsame Linie, von der man sich nur durch eine Inconsequenz des Raisonnements verirren könnte.

Wird eine solche Methode angewendet, um *a priori* die Natur der Substanzen, und das Princip der Existenzen zu bestimmen, so findet man als letztes Resultat nichts als nothwendige, und folglich ewige Existenzen, nichts als identische Substanzen. Und diesen Charakter hat auch wirklich die speculative Philosophie jedesmal angenommen, wenn sie von beharrlichen Köpfen umfafst wurde, welche sie mit strenger Consequenz verfolgen wollten. Wir sehen das *System der absoluten Identität* viermal in vier ähnlichen Epochen der Geschichte der Philosophie wieder hervortreten; in der *Eleatischen* Schule, welche die Dialektik auf die Speculationen des Pythagoras anwendete; bei *Jordan Bruno*, welcher die Metaphysik zuerst wieder empor zu bringen suchte; bei dem *Spinoza*, welcher die Folgesätze der Cartesischen Grundsätze mit gröfster Strenge verfolgte; endlich bei *Kants* Schülern. Die *Platoniker von Alexandrien* kamen demselben oft nahe, und hätten es gewifs in seiner ganzen Strenge angenommen, wenn die Einbildungskraft, welche über ihre Lehren herrschte, sich einem Systeme hätte unterwerfen können, welches in einer so geometrischen Form sich darstellte.

Indessen kläret das Licht der Analyse die speculative Philosophie über die Grundsätze auf, welche sie bei dem Raisonniren befolgt, und entziehet ihnen wieder die Function, die Natur der Dinge vorzustellen, mit welcher diese Philosophie ihre Principe so willkürlich bekleidet hatte, und findet in ihnen nichts weiter, als den Ausdruck der Beziehungen unserer Ideen. Zu welchen Folgen wird sie dieses füh-

führen? Zu dem *Idealismus.* Diese Folge wird für sie unvermeidlich seyn.

Man kann, sagt die speculative Philosophie, die Data der Erfahrung nicht als unmittelbare Wahrheiten annehmen, und man darf nichts für wahr erkennen, wenn es nicht durch das Raisonnement bewiesen, oder durch einen nothwendigen und evidenten Grundsatz ausgedrückt ist. Wie werden wir also die Existenz der äufsern Objecte, ihre Eigenschaften und die Verhältnisse, in denen sie zu uns stehen, festsetzen? Dieses wird nicht durch eine unmittelbare Vorstellung, welche allein die Erfahrung gewähren kann, eben so wenig durch einen nothwendigen Grundsatz, weil es in ihrem Daseyn nichts Nothwendiges *a priori* giebt; endlich aber auch nicht durch ein Raisonnement aus speculativen Grundsätzen geschehen können, weil die speculativen Grundsätze nur die Beziehungen unserer Ideen betreffen, und überhaupt in dem Folgesatz nicht mehr liegen kann, als in seinen Prämissen. Da endlich der Mensch nichts anders hat, wovon er ausgehen kann, als die Identität seiner Ideen, so wird er gar nicht das Daseyn irgend eines von ihm verschiedenen Dinges erreichen können. Und so haben auch wirklich die Idealisten geschlossen. Die speculative Philosophie reicht ihnen die Waffen dar, welche so siegreich scheinen, während diese Philosophie allein sie zu bestreiten suchet. Und wenn einige speculative Philosophen den Idealismus nicht annehmen wollen, so bemerket man, dafs sie immer mit dem Idealismus anfangen, sobald als sie die Analyse auf ihren letzten Punct treiben; und wollen sie demselben endlich sich entziehen, so geschiehet es immer durch gewaltsame Mittel, oder richtiger, durch Winkelzüge. *Descartes* blieb lange Zeit allein in dem Universum mit seinem Denken. Wenn er dahin gelangte, das Daseyn der Körper zu beweisen, so mufste er selbst den Willen Gottes zu Hülfe rufen. Er sah kein anderes Rettungsmittel. Und doch ist er auch noch da genöthiget, Etwas aus der Erfahrung zu entlehnen,

um

um wenigstens das Factum voraus zu setzen, daſs wir einen allgemeinen und unüberwindlichen Hang in uns empfinden, die Existenz der Materie anzunehmen. Aber wie hat man die Existenz Gottes vor dem Daseyn der Körper bewiesen, welches eine Folge der erstern seyn soll? Durch den Begriff von Gott allein, das heiſst, durch das Raisonnement, daſs man Gott als existirend voraussetzt, und dadurch seine Existenz annehmen muſs; denn darauf kommt der ganze Beweis hinaus. *Leibnitz* entgeht dem Idealismus nur durch die Hypothese einer Vorstellkraft, und *Kant* durch ein Raisonnement, dessen Fehlerhaftigkeit sich der geringsten Aufmerksamkeit offenbaret, dessen ganze Schwäche selbst seine Anhänger gefühlet haben.

Allein man ahndet noch eine und die letzte Folge, man siehet voraus, daſs die speculative Philosophie aus einem Zufluchtsorte nach dem andern getrieben, sich auch in dem Idealismus, wohin sie endlich gelangt, nicht halten kann. Denn wenn sie denselben Gang fortgehet, wird sie sich auch mit gutem Fug und Recht fragen: *Warum soll ich die Existenz der Geister annehmen? Warum soll ich denn die Existenz meines Ichs annehmen? Warum sollte dahinter Etwas Reales seyn? Warum sollte es irgend eine wahre Erkenntniſs, das ist, eine solche, welche mit ihrem Objecte übereinstimmt, geben?* Die Existenz meines Ichs kann nur ein Factum seyn; das Bewuſstseyn von diesem Ich und seinen Thätigkeiten ist nur ein Datum der Erfahrung. Soll man dieses Daseyn und diese Thätigkeiten *a priori* beweisen, woher soll man die Prämissen dazu nehmen? Soll die Uebereinstimmung der Erkenntniſs mit ihrem Objecte a priori bewiesen werden, wo soll man den Maasstab finden, den man zwischen beide legen könnte? Wird man auf ein Object anders als durch die Erkenntniſs selbst gelangen, deren Zeugniſs doch selbst verdächtig ist, und für welche man Beweise fodert? Ist aber die Erkenntniſs selbst ungewiſs, welche Gewiſsheit kann es noch geben, um zu ihrer Rechtfertigung dazwischen zu treten?

Ver-

Vergeblich rufet uns *Descartes* entgegen: *ich zweifele, also existire ich.* Man wird ihm antworten: dein erster Satz: *ich zweifele*, ist ein zusammengesetzter Satz, welcher zu gleicher Zeit die Bejahung deiner Existenz und den Zustand, in welchem du existirest, enthält. Deine Folgerung: *also existire ich*, setzt zu deiner Voraussetzung nichts hinzu, und analysirt sie nur. Und was ist das bejahende Urtheil: *ich existire in dem Zustande des Zweifels* anders, als ein Zeugniſs der Erfahrung, welches die Philosophie bald in Anspruch nehmen wird, welches aber auch, ohne euer Wissen, über Euch selbst und über Euren vorgeblichen Zweifel triumphiren wird.

Diese berühmte Formel beweiset nur so viel, daſs ein Skeptiker, welcher seinen Zweifel behauptet, mit sich selbst im Widerspruche stehet, was man schon lange vorher wuſste, oder daſs dieser Skeptiker kein Anhänger des absoluten Zweifels ist, und dann ist die Voraussetzung des Descartes falsch.

Der speculative Philosoph sey indessen auch in der Anwendung der übernommenen Verpflichtung, keinen Erfahrungssatz bei der ersten Wahrheit, die er beweisen will, anzunehmen, mit der gröſsten Strenge treu, er wird fühlen, daſs ihn die Analyse von dem Beifalle zurückhalte, welche er jener Wahrheit zu geben geneigt seyn mag, weil er sich doch wird fragen müssen, in wie fern dieser Beifall vernünftig ist, und welche Demonstration ihn rechtfertiget. Auch suchten unsere alten Schulen, nachdem sie von allen Entscheidungen des Urtheils an das *Tribunal der Existenz* appellirt hatten, uns durch ein förmliches Argument das Ansehen selbst der Evidenz zu beweisen, und wir haben alle den Satz behauptet: *evidentia est motivum infallibile judicandi.*

So neigt sich die speculative Philosophie auf eine unmerkliche, aber doch unzweideutige Art zum *Skepticismus* hin, und man würde den Grund davon schon allein in der

Be-

Bemerkung finden, daſs die Anmaſsung alles demonstriren zu wollen dahin führt, alles undemonstrirbar zu finden.

Es würde in der That interessant seyn, wenn man zu erforschen suchte, wie der Einfluſs der speculativen Philosophie auf die Wissenschaften, auf die schönen Künste, auf die Moral und überhaupt auf die Vermögen des menschlichen Geistes in verschiedenen Jahrhunderten gewesen ist. Diese Untersuchung würde aber mit groſser Vorsicht angestellt werden müssen, damit sie nicht in willkürliche Voraussetzungen ausartete. Es läſst sich indessen nicht bezweifeln, daſs dieser Einfluſs für die Fortschritte der Naturwissenschaften verderblich gewesen ist, und unstreitig muſs man es dieser Ursache beimessen, daſs die Griechen so plötzlich einen Stillstand in der Erkenntniſs der Naturgesetze machten (2).

Wenn

2) Wenn wir über den hohen Grad von Cultur, welchen die Griechen erreicht hatten, über den Geschmack, den sie für alle Arten des Studiums besaſsen, über die herrlichen Gaben, mit welchen sie die Natur ausgestattet hatte, über die Eroberungen nachdenkt, welche sie in den geometrischen, moralischen, politischen Wissenschaften und in der speculativen Philosophie gemacht haben, so kann man doch auf der andern Seite nicht verkennen, wie sehr ihre *Fortschritte in den Naturwissenschaften* aufgehalten worden, und wie viele falsche und hypothetische Begriffe sie unter die Entdeckungen, die sie in denselben doch wirklich gemacht hatten, gemischt haben. Dieser sich darbietende Contrast ist eine sehr merkwürdige Erscheinung, welche die Nachforschung der Denker zu beschäftigen gar sehr verdienet.

Die erste Ursache davon ist unstreitig in dem Fehler und in der Unvollkommenheit ihrer Methoden zu suchen. Da sie mit Recht stolz auf die schnellen und glorreichen Fortschritte in den schönen Künsten waren, so überredeten sie sich, dieselbe Art zu verfahren würde sie auch in allen andern Wirkungskreisen auf ähnliche glückliche Re-

 sul-

Wenn wir beobachten, dafs die alten *Eleaten* in den *Sophisten* nur mittelmäfsige Redekünstler hervorbrachten, die mehr

sultate führen. Die Producte der schönen Künste sind die Wirkung einer fast freien Schöpfung, und einer gleichzeitig geordneten Vorstellung, so wie der menschliche Geist in ähnlichen Werken seine Ideen in eben so viele Vorbilder verwandelt, welche nun zum Voraus das Muster der Objecte werden. Diesemnach glaubten die Griechen, die Wissenschaft müsse ebenfalls gleichsam mit einem Wurfe geboren werden, und es komme der Vernunft zu, eben so der Natur vorzugreifen, und ihr ewige Muster vorzuzeichnen; sie glaubten, man könne den Plan und die Gesetze des Universums dadurch erkennen, dafs man sich in das Denken des Schöpfers desselben versetze. Daher entsprangen ihre Systeme und ihre Hypothesen.

Mit dieser ersten Ursache mufs man noch fünf andere verbinden, welche mit jener zusammenwirkten.

Die *erste* ist der *Mangel an Instrumenten*, an solchen Werkzeugen, welche der Schwäche unserer Organe dadurch zu Hülfe kommen, dafs sie theils allzu flüchtige Eindrücke fixiren, theils allzu entfernte Objecte uns nähern, theils endlich uns Mittel an die Hand bieten, die Beziehungen und Gröfsenverhältnisse unserer Empfindungen und ihrer verschiedenen zufälligen Bestimmungen mit gröfster Genauigkeit zu bestimmen.

Die *zweite* Ursache ist die *Unwissenheit*, in welcher die Griechen in Ansehung der grofsen Kunst blieben, welche lehret *Versuche anzustellen*, welche für uns die Phänomene vervielfältiget, die Natur befraget, und sie nöthiget, die Formen anzunehmen, und die Combinationen einzugehen, welche für unsere Vergleichungen und unsere Studien am bequemsten und vortheilhaftesten sind.

Die *dritte* Ursache liegt in dem verderblichen *Unterschiede*, welche in Ansehung der *esoterischen* und *exoterischen Lehre* eingeführt worden war — ein von den Morgenländern entlehnter Unterschied, der durch die Besorgnisse, welche das Schicksal der ersten Philosophen erzeugt hatte, genähret worden war. Der Volksaberglaube der ersten

mehr mit den Formen als mit dem Wesentlichen ihrer Kunst beschäftiget waren; daſs die *neuen Platoniker* und die *Araber*

sten Völker verwandelt sich gröſstentheils in religiöse Dogmen, bemeistert sich der sinnlichen Erscheinungen, und giebt ihnen Ursachen, welche aus der Religion und dem Wundervollen genommen sind. Da alle Untersuchungen der Physik dahin zielen, diesen Phänomenen natürliche, wenigstens nahe und unmittelbare, Ursachen zu geben, so muſsten sie in dieser Hinsicht gegen die gewöhnlichen Vorstellungen anstoſsen, und *Anaxagoras* erschien als irreligiös, weil er, als er das Wesen der Wesen ankündigte, dieses als einen mächtigen Beherrscher darstellte, welcher das Universum vermittelst allgemeiner Gesetze, als eben so vieler Diener, regiere. Indem sich aber die Philosophen also in ihre geheime Lehre verschlossen, um sich gegen Verläumdungen sicher zu stellen, und ihre wahren Gedanken nur einer gewissen Anzahl geprüfter Schüler anvertrauten, gaben sie zu zwei groſsen Nachtheilen Veranlassung. Der eine war die Entstehung eines *Sectengeistes*, der von Nachahmung und Abhängigkeit, in welche der Schüler in Rücksicht auf seinen Lehrer gesetzt wurde, unzertrennlich war; der zweite Nachtheil war die *Beraubung* des gröſsern und allgemeinern *Zusammenwirkens* der Kräfte, welches nothwendig ist, um einen guten Schatz von Erfahrungen zu bilden.

Die zwei letzten Ursachen liegen endlieh darin, daſs die Griechen die zwei Vorzüge entbehrten, welche bei uns die wissenschaftlichen Mittheilungen begünstigen, und die Sammlung der einzelnen Beobachtungen möglich machen, welche nur theilweise und nach und nach angestellt werden können, deren Vereinigung indessen doch allein die Physik aufklären kann, ich meine die *gelehrten Gesellschaften* und die *Buchdruckerei.* Alle groſse neueren Entdeckungen verdanken wir der allmäligen Anreihung der durch eine Menge von Beobachtern gewonnenen Resultate, und die Hoffnung einen nützlichen Beitrag zur gemeinschaftlichen Masse abzugeben, muſs durch Erregung der Nacheiferung noch die Zahl der Beobachter vermehren. Je-

ber fast keinen einzigen ausgezeichneten Schriftsteller hervorgebracht haben; wenn wir uns an alle die Hindernisse erinnern, welche die Methoden der Scholastiker der Wiederherstellung des guten Geschmacks in den Weg setzten, wenn wir bemerken, dafs die *deutsche Nation*, welche unter den neuern den allgemeinsten Hang für die speculativen Lehren geäufsert hat, auch diejenige ist, deren Literatur sich am langsamsten und kümmerlichsten entwickelte, sollten wir dann nicht zu der Vermuthung berechtiget seyn, dafss dieser Einflufs für die *schöne Literatur* nicht günstig gewesen sey? Indem die speculative Philosophie den Fortgang des menschlichen Geistes von den Formeln des Raisonnements abhängig macht, an die Definitionen eine wesentliche Wichtigkeit bindet,

Jeder auf seinen eignen Vorrath eingeschränkte Philosoph konnte nicht hoffen, ein wahres Erfahrungssystem zu bilden, woferne er nicht, wie *Hippokrates* und *Aristoteles* mit der ausdauerndsten Geduld noch eine Menge sein Unternehmen begünstigender Umstände vereinigte. Es war eine grofse und schöne Idee der Ptolemäer, in ihrem Museum zu Alexandrien zugleich die ausgezeichnetsten Gelehrten ihrer Zeit zu versammeln, die Materialien, welche zu ihrer Belehrung dienen konnten, zu vereinigen, und dieser glänzenden Versammlung noch dazu die zu ihren Arbeiten gehörige Unabhängigkeit zu sichern. Allein diese Idee wurde nur zu spät ausgeführt, als der menschliche Geist durch unfruchtbare Versuche schon ermüdet war, und sich kein mächtiges Genie mehr fand, welches den Untersuchungen eine andere Richtung hätte geben können, als die orientalischen Ueberlieferungen und die mystischen Lehren schon die Einbildungskraft überwältiget und die Eitelkeit der Philosophen zu sehr verführt hatten, und sie konnte daher nicht die gehörige Wirkung thun. Man bearbeitete daher die Ideen und die Systeme, anstatt die Facta zu bearbeiten, eine blinde Nachahmung begnügte sich, das wieder zu erneuern und zu erklären, dessen Berichtigung dem Genie Fruchtbarkeit hätte geben können.

det, und den Verstand bei den Arten von Ideen verweilen läſst, deren höchste Abstraction sich unsern Blicken am leichtesten entziehet, deren Benennungen am wenigsten bestimmt sind: muſs sie dann nicht in die Begriffe eine Trockenheit und Subtilität bringen, die sogar noch in dem Stile bemerklich ist? Bringt sie uns nicht in Gefahr, die Wortstreitigkeiten zu vermehren, uns in leere Terminologieen zu verwickeln, und Worte an die Stelle der Sachen zu setzen? Ziehet sie uns nicht von der Betrachtung der Natur ab, welche die wahre Schule der schönen Künste ist? Entfernt sie uns nicht von dem Studium der Bewegungen des Herzens und der Leidenschaften, welche das wahre Princip der Beredsamkeit ist?

So schön endlich *Kants* Bemerkung ist, es gehöre zum Wesen aller moralischen Grundsätze, daſs sie absolute Allgemeinheit haben; so gewiſs auch die Moral groſse Vortheile von den Fertigkeiten im Nachdenken ziehet, welche die speculativen Lehren begünstigen, so ist doch vielleicht zu befürchten, daſs diese Lehren meistentheils die Herrschaft über die Gefühle der Seele erhalten, und die Betrachtungen des Verstandes, welchen sie den ersten Rang zusichern, die ersten Affectionen so wie die ersten Eindrücke problematisch machen, damit sie sich nicht das Recht anmaaſsen, die Moral über das Princip gewisser Gesetze zu befragen, welche für uns nur das Resultat unserer innern Erfahrung sind. Ist nicht zu befürchten, daſs die speculative Philosophie die Regel unsrer Pflichten mehr in gewissen idealen Combinationen, als in der zur Fertigkeit gewordenen reflectirten Selbsterkenntniſs suche; daſs sie unsere Blicke allzusehr von dem Interesse der Gesellschaft abziehe; daſs sie uns zu sehr gegen andere Menschen entfremde; daſs sie in einer Menge von feinen, durch die Umstände des Orts und der Zeit verschiedentlich modificirten Anwendungen, ihre absoluten, unbiegsamen Grundsätze, welche die Methoden *a priori* charakterisiren, in Ausübung bringe; daſs sie groſse Irrthümer in der

Pra-

Praxis und grofse Fehler der Unklugheit erzeuge, weil sie alles über einen Leisten schlagen, und alles vorher bestimmen will? Hat nicht selbst der grofse *Plato*, der schönste Name, dessen sich die speculative Philosophie rühmen kann, mehr als einmal diese Möglichkeiten durch sein Beispiel zur Wirklichkeit gemacht? Dieses sind Fragen, welche wir dem Urtheil unbefangener Denker überlassen (*).

Neuntes Kapitel.

Betrachtungen über den Dogmatismus.

Es giebt wenig Benennungen, von welchen die Philosophen in ihren Urtheilen einen abweichendern und willkürlichern Gebrauch gemacht haben, als die Benennung *Dogmatismus*. Jeder von ihnen giebt diesen Namen denjenigen Lehrsystemen, deren Behauptungen ihm übertrieben scheinen, das ist, über die Schranken seiner eignen hinausgehen. Selbst *Locke* wurde von der Kantischen Schule unter die Dogmatiker gezählet. Und den Skeptikern ist alles Dogmatismus.

Indessen sollte man doch von keinem Worte einen vorsich-

*) Es giebt unstreitig eine falsche und verkehrte Speculation, aber auch eine nicht verwerfliche der Vernunft angemessene Speculation, welche nichts anders ist, als ein durch die Vernunft bestimmtes Forschen nach den letzten vorstellbaren Gründen der Erkenntnifs. Da Degerando diesen Unterschied nicht wahrnimmt, und nur auf die Folgen der unächten Speculation seinen Blick heftet, so kann er natürlich auf kein anderes Resultat kommen, als dafs alle speculative Philosophie, das ist, alle Metaphysik nichtig, die Erfahrungsphilosophie allein die einzig wahre Philosophie ist.

sichtigern Gebrauch machen, als von diesem; denn er enthält einen geheimen Tadel derjenigen, auf welche man es anwendet. Allein er ist oft nur ein Schleier, mit welchem sich die Vorurtheile des Sectengeistes bedecken. Es ist immer ein Glück, wenn man bei seinen Beschuldigungen ein Wort in Bereitschaft hat, mit welchem man alles Unrecht, das man seinen Gegnern vorwirft, kurz zusammenfassen kann. Auch hat diese Benennung insbesondere einen grofsen Vortheil; denn sie erregt und erweckt in dem menschlichen Gemüthe eine Stimmung, welcher er sich nur zu gerne hingiebt, nehmlich das Mifstrauen.

Im Allgemeinen giebt man den Namen *Dogmatismus* dem *Hange zu unerwiesenen Behauptungen.*

Es ist aber gleich anfangs zu bemerken, dafs es *zwei Arten des Dogmatismus* giebt, dessen Nachtheile von sehr verschiedener Art sind. Die eine Art, wo die schädlichen Wirkungen nur in dem *Verfahren;* die andere Art, wo sie zugleich in der *Methode* und den *Resultaten* gegründet sind. Jener Dogmatismus besteht darin, dafs man *durch unerwiesene Gründe* Behauptungen beweist, welche aufserdem an sich wahr sind; die zweite darin, dafs man Behauptungen aufstellt, *deren Wahrheit oder Falschheit sich nach dem gegenwärtigen Zustande unserer Einsichten gar nicht ausmachen läfst.*

Jeder Dogmatismus, er sey beschaffen, wie er wolle, entspringt daraus, dafs man die *Principe und die Grenzen der menschlichen Erkenntnifs nicht erkannt oder nicht richtig bestimmt hat.* Diese Unwissenheit oder dieser Irrthum führt jedoch nicht nothwendig zu solchen Behauptungen, welche die Sphäre unsers Geistes wirklich überschreiten, sondern läfst nur die Gefahr derselben entstehen. Wer etwas Wahres unserer Erkenntnifs Angemessenes äufsert, und nur den Fehler dabei begangen, dafs er unsern Rechtsanspruch auf die Erkenntnifs dieser Sache nicht gut bestimmt hat, ist auf keine andere Art ein *Dogmatiker*, als durch

sei-

seine Geistestimmung; aber *völliger Dogmatiker* ist derjenige, bei welchem diese Geistesstimmung ganz entwickelt worden, und welcher die dem menschlichen Verstande vorgezeichneten Grenzen wirklich verkannt und überschritten hat.

Es ist sehr nöthig, diesen Unterschied zu machen, wenn man ein billiges Urtheil über die Philosophen fällen will. Denn ein grofser Theil derselben, oft die verständigsten, und fast alle diejenigen z. B. welche vor dem *Aristoteles* lebten, haben allerdings in dem erstern Sinne dogmatisirt, das heifst, sie haben selbst dann, wenn sie die Wahrheit darlegten, unterlassen, den *Rechtstitel* derselben zu untersuchen. Dehnt man über alle ihre Meinungen den Tadel aus, welchen die Art ihres Raisonnements verdient, so setzt man sich in Gefahr, auch die richtigen Ideen, welche sie mehr durch einen Instinct der Weisheit, als durch die Wirkung *einer strengen Kritik* gefafst hatten, in üblen Ruf zu bringen. Alle Künste haben überhaupt lange Zeit existirt, ehe man sich mit der Entwickelung ihrer Regeln beschäftigte. Die ersten Denker mufsten eine gewisse Anzahl von Meinungen sich bilden, ehe sie das Problem von dem Princip der Erkenntnisse sich denken konnten. Diese Vernachlässigung war weniger ihre Schuld, als eine Folge unglücklicher Umstände, in welche sie versetzt waren, als eine Wirkung des Zustandes, in welchem sie die Wissenschaft fanden.

Man kann sich keine reinere Moral denken, als die der alten Weisen Asiens und der erstern *Gnomiker* der Griechen. Ich zweifele, ob die Philosophen, welche das Problem von dem Princip der Erkenntnisse mit der gröfsten Gründlichkeit erforschten, je bessere Resultate gewonnen haben. Die astronomischen und mathematischen Wissenschaften hatten in Aegypten und Indien eine ziemlich hohe Stufe der Vollkommenheit erlangt, ob man sich gleich daselbst vielleicht nie an die Untersuchung der Regeln der Schlüsse und der charakteristischen Zeichen der Wahrheit gewagt hatte. Wir müssen uns daher die übertriebene Strenge nicht erlauben, zu

wel-

welcher einige Secten sich das Recht anmafsen in Rücksicht auf die Systeme, welche sie über die Operationen des Raisonnements aufgestellt haben. Wir müssen erkennen, dafs die Philosophie eine beträchtlich grofse Summe von Wahrheiten, von sehr wichtigen Wahrheiten auch dann schon besitzen konnte, als sie noch nichts über die Mittel ausgemacht hatte, wie man der Wahrheit ihre Sanction und Gewährleistung geben müsse.

Auf der andern Seite aber — es ist wichtig, zugleich diese Bemerkung hinzu zu fügen — befanden sich die Philosophen, welche richtige Erkenntnisse gewonnen, ehe sie noch die Grundsätze entdeckt hatten, welche die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit gewähren, immer in Gefahr, zu den Wahrheiten falsche und willkührliche Begriffe hinzu zu gesellen, ohne ein anderes Verwahrungsmittel dagegen zu haben, als den *natürlichen Instinct* eines guten Kopfes. Sie konnten selbst kein einziges sicheres Zeichen aufstellen, welches zur Unterscheidung der irrigen Lehren von den weisesten Aussprüchen tauglich gewesen wäre; sie konnten, ohne es zu bemerken, die Grenze überschreiten, welche für das Gebiet unserer geistigen Vermögen bestimmt ist, — was wirklich der gröfsten Anzahl derselben begegnet ist —; sie vermischten unvollkommne Hypothesen mit Wahrheiten, pflanzten jene weiter fort, und machten also, dafs beide entweder in der *allgemeinen Achtung*, oder in der *allgemeinen Verachtung* mit einander verwechselt wurden.

Sie giengen also von einem *Dogmatismus der Gemüthsstimmmung* und *in der Methode* aus zu einem *Dogmatismus der Wirklichkeit nach und in den Meinungen* über. Der Ueberschritt ist unmerklich, aber auch unvermeidlich, eben deswegen, weil er so lange nicht bemerkt werden kann, als die Principe der menschlichen Erkenntnisse nicht mit Deutlichkeit und Gewifsheit festgesetzt waren.

Die Prüfung dieser zweiten Art des Dogmatismus ist deshalb wichtig und interessant, weil sie uns auf die Analyse

eines der wirksamsten und doch am wenigsten beobachteten Vermögens des menschlichen Geistes, nehmlich des *Glaubensvermögens* (*faculté de croire*) führet; sie veranlaſst die Untersuchung, *welches die Natur dieses Glaubens ist, worin seine Stärke besteht, und wie es zugeht, daſs sich seine Wirksamkeit auf Dinge richtet, von denen wir uns auf eine reale Weise zu überzeugen nicht vermögen.*

Wir bezeichnen durch das Wort *Glauben* überhaupt das *Fürwahrhalten*, welches der Verstand denjenigen Dingen giebt, von denen er keine unmittelbare Vorstellung hat, die er nicht vermöge der *anschaulichen Evidenz* auffaſst.

Einige Philosophen betrachten den Glauben als ein *Phänomen* in uns, welches *absolut ursprünglich*, *völlig einfach und eben darum unerklärlich* ist (1).

Was

1) Dieses ist insbesondere die Meinung des schätzbaren *Jacobi*. Er betrachtet den Glauben als ein seiner Natur nach unerklärliches, von der Vernunft unabhängiges Phänomen, weil es dem Raisonnement vorausgehen, und demselben sogar sein ganzes Fundament geben muſs. Diese Idee schien *Jacobi* nothwendig, um irgend ein System von positiven Wahrheiten aufzustellen.

Hätte Jacobi unter dem Wort *Glauben* nichts anders als das *Gefühl von einfachen Thatsachen* verstanden, welche unserm äuſsern oder innern Sinne unmittelbar gegenwärtig sind, und daher das Object einer directen Anschauung seyn können, so würden wir mit ihm vollkommen einverstanden seyn, und es würde nur eine Verschiedenheit in den Ausdrücken zwischen uns statt finden.

Aber man wendet gewöhnlich das Wort *Glaube* auf Thatsachen an, welche von uns durch Abstand der Zeit oder des Raums entfernt sind; man setzt gewöhnlich das *Glauben* dem *Sehen* entgegen, und *Jacobi* selbst begreift unter dem *Glauben* die Ueberzeugung von gewissen mittelbaren Wahrheiten, z. B. von dem *Daseyn Gottes*. Denn das Bedürfniſs einer solchen Wahrheit, welche für das Herz so viel Reize hat, kann man wohl unmittelbar

em-

Was mich betrifft, so denke ich so: dieses Phänomen ist äufserst zusammengesetzt, und eben darin liegt die Ursache, warum es uns so geheimnifsvoll scheint.

Der *Glaube* ist eine *Ausdehnung des Fürwahrhaltens*, welches wir unmittelbaren Vorstellungen und den durch anschauliche Evidenz erhaltenen Wahrheiten geben. Wir wollen untersuchen, was der Glaube von diesem Fürwahrhalten entlehnt, und was er zu demselben hinzusetzt.

In alle diese Phänomene mischen sich nebst den *Verstandesthätigkeiten* auch gewisse *moralische Gefühle*, deren Natur noch wenig beobachtet worden ist.

Wenn wir zum Beispiel den unmittelbaren Eindruck einer anschaulichen Wahrheit empfangen, so empfinden wir sogleich ein *Gefühl der Freude*, *des Zutrauens und der Sicherheit;* wir schmecken auch ein sehr feines Vergnügen, wel-

empfinden, aber nicht die Wahrheit selbst unmittelbar wahrnehmen. Für Facta, welche weder unserm innern noch unserm äufsern Sinn gegenwärtig sind, *einen nicht vernünftigen Glauben* annehmen, das heifst nichts anders, als allen willkürlichen Begriffen, allen Täuschungen, Thür und Thor öffnen; das heifst, allen Systemen der Eingebung huldigen; das heifst, nicht den Glauben gründen, sondern die *Leichtgläubigkeit* gutheifsen.

Wenn einige Personen den Glauben der Vernunft entgegensetzen, und sich versucht fühlen, ihn als ein einfaches und unerklärliches Phänomen zu betrachten, so hört man dann von dem *mechanischn Glauben* sprechen, der wirklich nur zu sehr auf Vernünftigkeit Verzicht leistet, und selbst die Gegenwart der Schlüsse fürchtet; oder man bleibt bei der durch einen vernünftigen Glauben hervorgebrachten Wirkung stehen. Hat diese eine grofse *Energie* erlangt, so empfindet man nichts als die Stärke und Geschwindigkeit der Association der Ideen, und man entwickelt nicht die feinen Thätigkeiten, deren Product diese Associationen waren.

welches aus der *Harmonie* dieser Wahrheit mit den Bedürfnissen unseres Geistes und den Vermögen unserer Natur entspringt. Ein geheimer Stolz und eine gerechte Erhebung, welche an die Ausübung unseres erhabensten Vorzuges geknüpft ist, befremdet uns gar nicht. Endlich schöpfen wir in der Ueberzeugung, welche uns durchdringt, eine neue Stärke und besondere Energie zum Denken und Handeln, alles vergröſsert und erhebet sich in uns, und wir sind gleichsam mit einem *neuen Leben* beseelt.

In dieser Art zu empfinden, liegt Etwas, welches uns so sehr fesselt, so sehr unsere Existenz belebt, daſs wir gewissermaſsen allen Umständen begierig entgegen gehen, welche dieselbe erzeugen können.

Wenn also der Verstand durch die Wirkung gewisser Aehnlichkeiten, die sich bald klar machen werden, uns andere Objecte darstellt, welche ohne für uns dieselbe anschauliche Evidenz zu haben, doch denselben Anspruch auf unser Fürwahrhalten zu haben scheinen, so eilen wir ihnen entgegen, und dieselben Gemüthsstimmungen erneuern sich plötzlich in unserer Seele. Wir finden zwar weniger Ruhe und Beruhigung in uns; aber die Art von Entfernung, in welche diese neuen Objecte gestellt sind, bewirkt in uns eine Spannung und eine Strebsamkeit unserer Vermögen, welche ebenfalls ihren Reiz hat. So setzen wir uns gerne auſser uns, um die uns angehörige Sphäre erweitert zu sehen; wir ergreifen diese Objecte um so fester, je mehr wir die geheime Furcht haben, sie möchten uns entwischen; alle thätige Vermögen unseres Wesens entwickeln sich mit gröſserer Energie, versetzen uns in eine Art von Entzücken und Erhöhung, welche sich selbst in den Zügen unserer Physiognomie offenbaret, unsere ganze Seele elektrisirt, neue Kraft für alle unsere Thätigkeiten mittheilet, und vorzüglich uns von aller rückgängigen Bewegung gegen unsere vorige Gleichgültigkeit entfernt.

Mit einem Worte, es findet sich bei der *anschaulichen*

Wahr-

Wahrheit Etwas, welches dem *Besitze*, bei dem *Glauben*, Etwas, welches der *Hoffnung* gleichet.

Daher kommt es, daſs der Glaube fast immer eine so magische Wirkung äuſsert, um den Muth, das Interesse und alle thätigen Leidenschaften (passions actives) in Bewegung zu setzen. Man hat gesehen, wie der Glaube zuweilen in dem Menschen Enthusiasmus erweckte, und eine Energie entwickelte, welche die anschaulichsten Wahrheiten nie hätten hervorbringen können.

Die Verrichtung des Verstandes bei dem Phänomen des Glaubens besteht blos darin, daſs er mittelbare Erkenntnisse mit unmittelbaren verähnlichet und verknüpft, so daſs die ersten die Wirksamkeit, welche sie über uns haben, von den zweiten entlehnen, diese Verähnlichung mag nun durch Raisonnement oder auf eine mechanische Weise bewirkt werden.

Die Verbindung gewisser moralischer Gefühle mit gewissen Verstandesoperationen, welche in dem Phänomen des Glaubens statt findet, kann uns den Unterschied zwischen der *Ueberzeugung* und *Ueberredung* erklären.

Die Ueberzeugung gehört einigen von diesen Elementen, die Ueberredung den andern an.

Man siehet oft *eine sehr lebhafte Ueberredung mit einer sehr schwachen Ueberzeugung.* Dieses kommt daher, daſs sich dann die Seele durch eine plötzliche und schnelle Bewegung zu einem Objecte hingezogen fühlet, welches sich in dem Verstande auf keine sehr evidente Weise mit unmittelbaren Wahrheiten verbindet.

Eben so findet man oft eine *sehr starke Ueberzeugung*, welche mit einer nicht *sinnlich starken Ueberredung* begleitet ist. Der Verstand spricht alsdann eine Verähnlichung der Objecte mit groſser Klarheit aus; die moralischen Gefühle, welche sich mit dem Glauben vermischen, wirken mit zu wenig intensiver Kraft.

Daher entspringt auch die Verschiedenheit der Wirkun-

gen, welche die Beredtsamkeit und die Logik charakterisiren und das Bedürfnifs auch der strengsten Logik, von der Beredtsamkeit Gebrauch zu machen, um ihren Demonstrationen Eingang zu verschaffen; daher endlich der so ausgezeichnete Einflufs, welchen Laune, Charakter und Temperament über die Energie unsers Glaubens ausüben.

Wenn die Menschen überhaupt eine ausgezeichnete Neigung zum Glauben haben, so kommt es daher, weil für uns ein aufserordentliches Vergnügen mit der Ausübung unserer thätigen Kräfte verbunden ist. Alles reizt in uns die Bewegung auf; Bewegung ist für uns beinahe so viel als Leben, weil die Bewegung macht, dafs wir das Leben empfinden. Wenn die Neigung zum Glauben in der Jugend, in den untern Classen der bürgerlichen Gesellschaft, und bei den Anfängern der Gesellschaft allgemeiner und entschiedener ist; so kommt dieses nicht allein daher, weil der Mensch dann weniger aufgeklärt ist, sondern auch, weil in allen diesen Umständen unsere thätigen Vermögen eine gröfsere Energie haben, und darum auch mehr sich zu entwickeln streben. Wenn leichtgläubige Menschen andern zu gehorchen scheinen, so liegt die Ursache darin, dafs diejenigen, welche sie leiten, sich dieses verborgenen Bedürfnisses ihres Wesens zu bemächtigen wissen. Der Glaube scheint von Aufsen zu kommen; allein seine ganze Kraft ruhet in dem innern Grunde unseres Selbst. Es ist schwerer als man glaubt, diejenigen zu überreden, welche die Unwissenheit in den Zustand der Gleichgültigkeit gestürzt hat.

Als die Philosophie auf dem Schauplatz der Welt auftrat, erfuhr sie alle Wirkungen der moralischen Kindheit. Sie wurde zu gleicher Zeit durch den Anblick von den Wundern der Natur, und durch unbegrenzte Hoffnungen, welche sich vor ihr öffneten, aufgeregt; sie hatte noch keine Erfahrung von einem unglücklichen Erfolg, die sie hätte muthlos machen können; sie mufste alle Meinungen begierig aufnehmen, und durch eine Art von Stolz, den sie darüber empfand,

pfand, als wäre sie Schöpferin derselben, sich an sie anschliefsen.

Wir fürchten nicht, folgende Bemerkung noch hinzu zu setzen, sollten sich auch einige von unsern Lesern daran ärgern. Der Glaube, selbst derjenige, welcher willkürlich scheinen könnte, hatte in den ersten Zeitaltern der Wissenschaft eine Art von philosophischem Nutzen. Er gab dem Verstande Schwungkraft; belebte noch allzu träge Fähigkeiten; er war gewissermafsen *das erste Spiel des Genies der Vernunft.*

Wir haben gesagt, die Art von Verähnlichung, welche der Verstand zwischen den mittelbaren und den anschaulichen Erkenntnissen stiftet, könne auf eine doppelte Weise, auf eine *raisonnirte* und eine *mechanische*, zu Stande kommen.

Was ich eine *raisonnirte Verähnlichung* nenne, ist nichts anders, als die Operation der Vernunft, durch welche sie auf die *Folgerung* das Fürwahrhalten überträgt, welches sie den *Prämissen* derselben zugestanden hatte. Sie gründet zwischen mittelbaren und anschaulichen Erkenntnissen, entweder durch die logische Identität, oder durch das Verhältnifs der Wirkungen zu den Ursachen eine förmliche Kette. So entspringt eine Art von rechtmäfsiger und regelmäfsiger Erzeugung zwischen den Wahrheiten, vermöge deren die einen alle Rechtsansprüche erben, welche den andern angehören. Der Augenblick ist noch nicht gekommen, wo wir die verschiedenen Gründe prüfen können, worauf diese Rechtmäfsigkeit beruhet.

Die *mechanische Verähnlichung* wird das Princip des Dogmatismus, in so fern sie willkürlichen Verbindungen zum Grunde dient, und die falsche Wissenschaft ausmacht, welche in der menschlichen Vernunft fremdes Gebiet an sich reifset, und sich auf demselben als mit der Autorität der wahren Wissenschaft bekleidet benimmt.

Diese *mechanische Verähnlichung* ist zuweilen die Wir-

kung

kung der *Gewohnheit*. Die *Gewohnheit verbindet Ideen*, die an sich einander ganz fremde sind, sobald als sie einander nur gleichzeitig begegnen konnten, so feste unter einander, dafs sie endlich dieselben vermischet und fast gar identificiret. Der Verstand, welcher nicht mehr im Stande ist, sie zu unterscheiden, und eine von der andern zu trennen, trägt auf die Nebenideen die Eigenschaften der Hauptideen über, giebt das Fürwahrhalten, welches ihm die Anschauung nur für einige abnöthigte, allen gemeinschaftlich, und gesteht ihnen allen eine gleiche Realität zu.

Wenn man beobachtet, dafs die Hauptwirkung der Gewohnheit darin besteht, dafs sie sich der thätigen Vermögen unseres Wesens bemächtiget, ihnen eine aufserordentliche Entwickelung giebt und eine Richtung einprägt, welcher sie in der Folge von selbst ohne Mitwirkung des Willens und der Reflexion folgen; wenn man sich erinnert, dafs das Phänomen des Glaubens wesentlich von einer gewissen Selbstthätigkeit des Geistes abhängt: so wird man begreifen, dafs die Gewohnheit eine aufserordentliche Gewalt über den Glauben der Menschen, so wie über das ganze System ihrer Handlungen ausüben müsse. Diese blinde Gewalt, durch welche uns die Gewohnheit beherrscht und uns mit fortreisset, vermischt sich mit der moralischen Kraft, welche das Gefühl der Wahrheit begleitet; eine ungeübte Vernunft, welche den Ursprung der einen und der andern nicht deutlich zu entwickeln vermag, nimmt für beide eine gemeinschaftliche Entstehungsquelle an; sie glaubt der Evidenz Gehör zu geben, weil sie fühlet, dafs sie der Gewohnheit folget. Eine gewisse unserem Geiste natürliche Trägheit macht sogar, dafs wir etwas Angenehmes in einer Sclaverei finden, die uns von dem Nachdenken freispricht.

Die *Gewohnheit* erzeugt und nähret den *Dogmatismus der Unwissenheit*. Dieser Dogmatismus ist unter allen derjenige, welcher am wenigsten raisonnirt; darum ist er aber auch am schwersten zu zerstöhren. Noch ein anderer Nachtheil

theil ist mit ihm verbunden. Da er sich selbst genügt, so verschliefst er jedem andern Versuche den Weg; und daher kommt es, dafs die Unwissenheit immer so eitel und so eingebildet ist.

Die *Gewohnheit* hat gewifs auch oft, wiewohl auf eine wenig bekannte Weise, Einflufs *auf die Meinungen* sogar der Philosophen. Sie ist es, welche macht, dafs das Ansehen ihrer Vorgänger, die Grundsätze ihrer Secte, ihre Umgebungen, mit einem Worte, die geistige Erziehung, welche sie empfangen haben, eine so grofse Gewalt über sie äufsern. Das System der angebornen Ideen verdankte der Gewohnheit gröfstentheils seinen Credit. Man konnte nicht die Erzeugung derjenigen Ideen glauben, an deren Besitz man sich erinnerte, so lange als man über sich nachgedacht hat; man glaubte, sie hiengen dem Verstande an, wären wesentlich mit seiner Natur verbunden, weil sie seine gewöhnlichen Operationen begleiten. Die Gewohnheit hat viel beigetragen, dafs man *den Abstractionen Realität beilegt*, den Betrachtungen des Verstandes einen positiven Werth unterlegt, gerade so wie sie die Ursache ist, dafs man seine Empfindungen in die veranlassenden Objecte überträgt Ist man einmal in dem gewöhnlichen Laufe des Lebens gewohnt zu sehen, dafs die Bilder, die uns beschäftigen, gewissen äufsern Vorbildern entsprechen, so überredet man sich auch, dafs die allgemeinen Begriffe und die blofsen Verhältnisse ebenfalls ihr Muster aufser uns, in einer Sphäre, welche sich unseren Sinnen entzieht, haben müssen. Und so wie wir die sinnlichen Ideen als Darstellungen der physischen Welt betrachten, so betrachtet man auch die abstracten Begriffe als das Gemälde einer metaphysischen Welt, welche die Philosophie in dem Reiche der Intelligenzen geschaffen hat. Die Gewohnheit hat endlich vorzüglich den Lehren von der intellectuellen und moralischen Nothwendigkeit Ansehen gegeben. Denn das Eigenthümliche der Gewohnheit bestehet darin, dafs sie für uns eine Art von praktischer Nothwen-

digkeit bildet, welche wir zur Würde eines allgemeinen Gesetzes erheben: wir suchen dadurch gewissermaſsen unsere Sclaverei in unsern eignen Augen zu veredeln, indem wir ihr die ganze Natur beigesellen.

In den *Eigenschaften der Einbildungskraft* muſs man aber die vorzügliche Quelle desjenigen Dogmatismus suchen, welcher sich der philosophischen Meinungen bemächtiget.

Die Einbildungskraft ist ein im vorzüglichen Sinne thätiges Vermögen, welches in dieser Beziehung eine groſse Analogie mit dem Glauben hat. In ihrer *selbstthätigen und schnellen Schwungkraft* reiſst sie alle unsere Vorstellungsvermögen mit fort, und theilt ihnen den Stoſs mit, von welchem sie selbst beseelt ist; vorzüglich verbietet sie dem Verstande jede rückgängige Bewegung. Sie fesselt sich an ihre eignen Schöpfungen, und fällt vor dem Götzenbilde nieder, welches sie gemacht hatte. Je leichter und energischer ihr Spiel ist, desto weniger kann es analysirt werden; und je weniger es analysirt werden kann, desto schwerer muſs es seyn, ihre Geheimnisse zu durchdringen.

Man weiſs, mit welcher Stärke die Einbildungskraft die Gemälde hervorbringt, welche sie uns vorstellt. Sie gehet oft so weit, daſs sie den Eindruck derselben fast den Eindrücken der Sinne gleich macht. Daher entspringt die erste Aehnlichkeit zwischen den willkürlichsten Vorstellungen und den anschaulichen Wahrheiten, welche um so vollkommner ist, je lebhafter das Gemälde, oder je weniger der Verstand auf seiner Hut war, um alle Eigenthümlichkeiten desselben zu entwickeln.

Die Aehnlichkeit ist z. B. in den Träumen vollkommen. Da in diesem Zustande die Empfindungen schwach, oder fast gar verschwunden sind, und die Reflexion schlummert, so entfalten sich die Bilder der Einbildungskraft mit Freiheit, und bemächtigen sich unserer mit einer Art von Despotismus.

Es sey mir erlaubt zu sagen, daſs alle Lehren, welche sich

sich auf das Wunderbare gründen, den Verstand desjenigen Menschen, der von ihnen erfüllt ist, in einen Zustand versetzen, welcher mit dem des Träumens viel Aehnlichkeit hat.

Das plötzliche Erstaunen, in welches uns die Vorstellung des Wunderbaren stürzt, betäubt einen Theil unserer geistigen Kräfte. Die Dunkelheiten des Geheimnisses hüllen uns von allen Seiten ein; dann erheben sich einige lebendige und glänzende Bilder, wie Lichterscheinungen in einer finstern Nacht. Getrennt von allen uns vertraut gewordenen Ideen, versetzt in eine uns unbekannte Region, isolirt in dem Schoofse des Unendlichen, finden wir nicht mehr um uns diejenigen Vergleichspuncte, diejenigen realen Eindrücke, welche uns bei unsern gewöhnlichen Urtheilen zur Grundlage dienten, und für die Vernunft das waren, was sonst die Sinne für den erwachten Menschen sind. Wie sollten wir denn nicht allem, was sich unserm Denken darbietet, Realität leihen? Wir bemerken in der Sphäre, in welche wir versetzt sind, nichts, was einen positivern Charakter hätte; die Einbildungskraft triumphiret, weil alle unsre übrigen Vermögen schlummern.

Je aufserordentlicher die uns dargestellten Ideen sind, desto gewisser ist diese Wirkung, weil solche Ideen das Denkvermögen am meisten verrücken, demselben das Vermögen, sich selbst wieder zu erkennen, rauben, und es gleichsam in einen Wirbel hinreifsen.

Wenn die Philosophen sich die Idee ihrer intellectuellen und metaphysischen Welt bilden, so begegnet ihnen beinahe etwas ähnliches. Indem sie die Gestade der materiellen und sinnlichen Welt verlassen, und auf ein Meer ohne Grenzen und ohne Grund geführt werden, sehen sie um sich gar keinen festen Punct mehr, welcher sie leiten könnte. Auf die Art setzen sich die willkürlichsten Annahmen leicht fest, weil in derselben Reihe der Dinge keine mögliche Erfahrung vorhanden ist, welche sie Lügen strafen könnte.

Die Kunstgriffe der Betrüger, welche die Leichtgläubigkeit

keit des gemeinen Mannes durch Gaukeleien zu berücken suchen, die Chiromantie, Magie u. dgl. können auf dieses einzige Geheimnifs zurückgeführt werden, dafs man die Einbildungskraft von der Empfindung isolirt, und alle Mittel einer Uebereinstimmung zwischen beiden entfernt. Daher die Sorgfalt dieser Betrüger, sich immer mit Finsternifs und Stille zu umgeben, den Zuschauer in gehöriger Entfernung zu halten, und ihm eine passive Unbeweglichkeit zu gebieten. Die Empfindung würde gewissermafsen zum Probierstein der Bilder der Einbildungskraft dienen; aus dieser Ursache ist sie ihnen ungelegen.

Eben so bestehet die *Kunst des Dogmatismus* in der Reihe der philosophischen Vorstellungen darin, die Erfahrung von den willkürlichen Ideen, die er uns darstellt, zu entfernen, und sie aus einer Region zu schöpfen, wohin keine Erfahrung je reichen kann.

Es giebt aufserdem in der *Einbildungskraft* ein *zweites Gesetz*, welches den Dogmatismus nicht weniger begünstiget.

Dieses Gesetz ist selbst nichts anderes, als das *Gesetz der Verähnlichung*, welches sich in der Philosophie eben so wohl als in den schönen Künsten offenbaret.

Man nimmt zwar an, die Einbildungskraft gefalle sich nur in der *Unordnung*; allein wer so urtheilet, mufs die Bedürfnisse und die wahre Natur derselben wenig kennen. Die Einbildungskraft verlangt in gewisser Rücksicht eine anscheinende Unordnung, um ihre Eindrücke desto lebhafter zu machen; diefs ist eine Folge von den Beobachtungen, welche wir gemacht haben. Indem sie das gewöhnliche System unserer Empfindungen verwirret, verrückt sie den Verstand, macht ihn gelehrig, vermehret die Ueberraschungen, durch welche sie ihn bezaubert. Doch diefs ist nur ein Theil ihrer Wirkungen. Die Hauptquelle ihrer Wirksamkeit liegt in einer *verborgenen Harmonie*, welche sie selbst in dem Schoofse dieser Art von Unordnung und Verwirrung zu stiften weifs.

Diefs

Diefs ist, wie mir dünkt, das Princip dieses Gesetzes.

Das Streben der Einbildungskraft beschränkt sich nicht darauf, dafs sie jedem besondern Eindrucke alle die Lebhaftigkeit geben will, deren er empfänglich ist; sondern dieses Vermögen ist auch wesentlich *schöpferisch*, und strebt unaufhörlich neue *Combinationen* zu bilden, die einzige Art, wie der Mensch schöpferisch seyn kann.

Unsere Empfindungen haben fast alle einen mehr oder weniger passiven Charakter; sie sind zerstreuet, unzusammenhängend, und verwirrt. Indem sich die Einbildungskraft ihres Stoffs bemächtiget, ihn zu verbinden und durch das Spiel ihrer Thätigkeit zu vereinigen sucht, findet sie dazu nur ein einziges Mittel. Dieses bestehet darin, dafs sie die Art von *Sympathie* — wenn man mir diesen Ausdruck verstatten will — welche die Ideen vermöge ihrer Analogieen gegen einander unterhalten, benutzet. Das Gebäude, welches sie auf diese Art aufführet, kann sehr gut durch die Fabel vorgestellt werden, welche uns die unter den Tönen der Lyra des Orpheus sich erhebenden Mauern malet. Worauf gründet sich die Haltung in den Compositionen des Dichters, des Malers, des Musikers? Ihre Einbildungskraft verfährt nicht aufs gerathewohl und auf eine völlig willkürliche Weise, wie man gewöhnlich annimmt. Der Dichter wird geleitet durch das Silbenmaafs, der Maler durch Verhältnisse; selbst der Reim begünstiget und unterstützt den Dichter weit mehr, als er ihm Fesseln anlegt. Alle Regeln der Erfindung in den schönen Künsten sind nur ein Ausdruck der Gesetze, welche die Einbildungskraft in ihrem Streben befolget. Die Musik findet in der Natur nur isolirte mifshellige Töne; sie fafst dieselben auf, vergleichet sie, entdeckt harmonische Verhältnisse, und nun entwickelt sich die Reihe von Accorden wie von selbst. Die Einbildungskraft des Zuhörers, welchem die Bewegung durch das Thema mitgetheilt worden, eilt der Ausführung des Künstlers von selbst zuvor.

So gehet auch in dem Kopfe der Philosophen die Bildung

dung

dung der meisten Hypothesen vor sich. Wir haben dieses schon gezeigt (2). Die ersten Erscheinungen der Natur stellen uns bei dem ersten Anblick nichts als Unordnung, Verwirrung, Mangel an Zusammenhang dar. Die Einbildungskraft kommt dazu; sie wirkt in Ansehung dieser Elemente eben das, was die Musik in Ansehung der Töne thut; sie sucht Verbindungen zu bilden, Reihen zu knüpfen; die *Analogie* leitet sie; nehmlich die *Analogie der Formen;* denn die Einbildungskraft kennt keine andere. Sie stellt also vor jede Erscheinung das, was sie ihre Erklärung nennt, das ist, eine Reihe von Bildern hin, welche ihr mit derselben harmonisch scheinen, und den Verstand in den Stand setzen, dafs er sie natürlich und ohne Anstrengung denken kann. *Einheit in dem Plane*, *Uebereinstimmung in dem Einzelnen*, mit einem Wort, *Symmetrie in der Vertheilung* — das ist alles, was sie verlangt.

Wenn aber einmal vermittelst der Hypothesen dasjenige System der Harmonie, welches die Einbildungskraft unter den Vorstellungen zu stiften sucht, gewonnen und realisirt ist, so mufs eine zweite Wirkung statt finden. Alle diese Reihen der Vorstellungen, alle diese geistigen Accorde enden sich in gewisse Wahrheiten der Erfahrung, welche ihre Erzeugung veranlafsten, sie wieder hervorbringen und wecken, und ihnen zum Berührungspuncte mit der Vernunft dienen. Diese ursprünglichen Wahrheiten, welche auf uns unmittelbar wirken, theilen der ganzen Kette, wie durch eine elektrische Leiter, ihre eigenthümliche Wirksamkeit mit; das Fürwahrhalten des Verstandes theilt sich allen Bildern mit, die nun für den Verstand nur ein zusammenhängendes Ganze ausmachen. So siehet man, wie in dem Gesange die an Gefühle geknüpfte Beredtsamkeit, welche durch Worte geweckt wird, sich mit den Tönen der begleitenden Instrumente vermischt,

2) Zweiter Band 3 Kap. S. 70.

mischt, so daſs jedes Instrument mit einer geheimniſsvollen Stimme versehen zu seyn scheint, welche in unsere Seele ertönt. Der Mangel an Reflexion verwechselt auſserdem diese Art von Harmonie zwischen den sinnlichen Formen unserer Ideen mit der inneren Uebereinstimmung, welche die Logik unter ihren wesentlichen Merkmalen gründen würde; er verwechselt das geheime Vergnügen, welches wir bei dem Anblick einer symmetrischen Verbindung genieſsen, mit dem ernsten Wohlgefallen, welches das Gefühl der Wahrheit — welches selbst nichts anders als eine auf eine andere Art von Verhältnissen gegründete Uebereinstimmung ist — hervorbringen würde. Nichts hat so viel Aehnlichkeit mit der Wahrheit als die Harmonie. So wird die mechanische Verähnlichung zwischen willkürlichen Voraussetzungen und anschaulichen Wahrheiten vollendet.

Die Gegenwart der durch die Philosophie aufgefoderten Vernunft kann freilich die Einbildungskraft zurückscheuchen, und ihre Gewalt mäſsigen. Indessen findet die Einbildungskraft auch Mittel, die Wachsamkeit dieser strengen Aufseherin zu betrügen. Sie stellt ihr einige unmittelbar einleuchtende Principe, einige methodische Nomenclaturen, und einige Formen der Demonstration dar; während sie die Vernunft auf diese Art beschäftiget, verkleidet sie sich selbst unter diesem scientifischen Gewande; ja sie gehet so weit, daſs sie auf sich selbst losziehet, um desto besser alles Miſstrauen auszulöschen. Die Vernunft, stolz auf die Huldigung, welche sie empfängt, beschäftiget mit Prüfung der Richtigkeit der Eintheilungen, getäuscht durch einige Redekünste, giebt der Täuschung selbst in dem Augenblicke nach, wo sie das Princip derselben verdammet.

So läſst sich *Malebranche*, während er alle menschlichen Täuschungen in Censur nimmt, während er die Warnung wiederholet, gegen die Einbildungskraft auf der Hut zu seyn, durch sie in die mysterienvollen Räume hinreiſsen, in welchen er mit Gott selbst in Verbindung zu stehen glaubt, und

und findet in der Strenge seiner Maximen nur einen neuen Grund zur Sicherheit, um seine Verirrungen zu rechtfertigen.

Es ist nicht nöthig bemerklich zu machen, dafs die Einbildungskraft darum mit harmonischen Verbindungen spielet, weil der Verstand in der raisonnirten Erfahrung kein Mittel findet, zwischen den Erscheinungen eine gültige Verknüpfung, eine logische Symmetrie zu gründen, und dafs also auch in dieser Beziehung der Dogmatismus sein Gebiet nur durch die Räume vergröfsern kann, welche die Erfahrungsphilosophie verlassen hat.

Indem wir gesucht haben, die Ursachen, welche den philosophischen Dogmatismus erzeugen, in dem verborgenen Princip ihrer Wirksamkeit zu studieren, können wir durch Vergegenwärtigung der geschichtlichen Resultate erkennen, wie sehr sie mit diesen Bemerkungen einstimmig sind. Wir entdecken wirklich in der Geschichte *zwei Arten des Dogmatismus*, welche in ihrem Gange einander sehr entgegengesetzt scheinen, ob sie gleich eine verborgene Verwandtschaft in ihren Principen haben, nehmlich einen *betrachtenden und mystischen Dogmatismus*, dessen wesentliche Nahrung das Wunderbare ist; und einen *thätigen und neugierigen Dogmatismus*, der sich in Erklärungen erschöpft, und der gewissermafsen der *scientifische* genennt werden könnte. Der erste vermehrt noch das Geheimnifsvolle der Naturerscheinungen, indem er uns in die Region übernatürlicher Kräfte versetzt, welche er jenen Erscheinungen zum Grunde legt. Der zweite sucht das Erstaunen, welches die Phänomene verursachen, aufzuheben, indem er zwischen sie und uns *hypothetische Combinationen* stellt, welche aus der Natur selbst entlehnt sind.

Die *Grundidee des mystischen Dogmatismus* besteht darin, dafs er in die Sphäre höherer und unsichtbarer Intelligenzen, theils die gewöhnlichen und untergeordneten Ursachen der physischen Erscheinungen des Universums, theils die Unterhändler, welche dem menschlichen Geiste auf dem

We-

Wege der Eingebung Erkenntnisse jeder Art mittheilen, hinstellt. Diese geistigen Wesen werden also zu gleicher Zeit die Quelle der Handlungen und der Wissenschaft. Dieser Dogmatismus nahm seinen Ursprung im Orient. Alle Eigenthümlichkeiten dieser Völker waren für die Stimmung des Geistes zur Betrachtung günstig. Das stille einsame Leben der Priester, der einzigen Inhaber der wissenschaftlichen Schätze, liefs ihnen Mufse genug zum Nachdenken; die Einförmigkeit der Erscheinungen, mit welchen die Orientalen umgeben sind; das sanfte Klima, das sie bewohnen; die Kasteneintheilung, welche jedes Individuum an die Lebensweise seiner Vorfahren bindet, und dem Ehrgeitze den Spielraum verschliefst; eine Menge von Umständen vertilgte in ihnen das mannichfaltige Interesse, welches den Menschen aus sich selbst heraus zu gehen treibt. Je verschwendrischer überhaupt die Natur sich gegen uns zeigt, desto mehr scheint es, als ob wir sie zu studieren vernachlässigten.

Endlich waren auch die religiösen Ceremonien bei diesen Völkern sehr enge mit jeder Art des Unterrichts verbunden. So wurde also das Wunderbare für sie die Hauptquelle der Philosophie. Die Unterweisung, die geheimen Ueberlieferungen, die geheimnifsvollen Zeichen, das einsiedlerische Leben, die magischen und astrologischen Wirkungen gaben dieser Classe von Meinungen einen neuen Reiz, flöfsten für sie eine tiefere Achtung ein, und erweckten eine höhere Vorstellung von ihrer Wichtigkeit. Als sie durch *Pythagoras* nach Griechenland verpflanzt wurden, gaben sie zur Trennung der *esoterischen* Lehre von dem *exoterischen* Unterrichte Veranlassung — ein Unterschied, welcher für solche Systeme wesentlich seyn mufste. *Pythagoras* Institut war sehr gut berechnet, um einer solchen Philosophie ihr Glück zu sichern. Der Gebrauch der Symbole, die strenge Geheimhaltung, das gemeinschaftliche und nachdenkende Leben, die Musik, das Gesetz des Stillschweigens und der Enthaltung, das Mysteriöse endlich in der Lehre von den Zahlen

len und von der Seelenwanderung war vollkommen übereinstimmend mit derselben.

Diese Philosophie hatte einen grofsen Einflufs auf den Geist des *Plato* und die Lehrart der ersten Akademie; sie nahm in dieser eine wissenschaftlichere Form an, fand aber doch immer Gefallen daran, sich in das Dunkel zu hüllen, strenge Einweihungen zu fodern, und sich mit dem Schleier der Allegorieen zu bedecken; noch immer personificirte sie abstracte Begriffe, gab ihnen eine gewisse ewige und nothwendige Existenz in dem göttlichen Verstande; setzte noch immer voraus, dafs der menschliche Geist eine Art von Gemeinschaft mit diesen geistigen Wesen unterhalte, und von ihnen die vollkommenste Erkenntnifs erhalte, und dafs das Gefühl der Wahrheit endlich nichts anders ist, als die dunkelste Erinnerung an die Erkenntnisse, welche der Mensch in seiner frühern Existenz genossen hat.

Selbst *Aristoteles* blieb nicht ganz fremde gegen den Einflufs dieser Philosophie; doch erhielt sie sich auf eine merklichere und dauerhaftere Art in der Schule von *Italien*. Bald darauf sammelte *Alexandrien* die zerstreueten Funken der Systeme einer höhern Erleuchtung, wie in einen Brennpunct. Sie erhielten also einen aufserordentlichen Grad von intensiver Kraft; die wissenschaftlichen Formen verdunkelten, die Mysterien vervielfältigten sich; die Intelligenzen wurden in Hierarchieen vertheilt; die Extasen und höhern Offenbarungen wurden die leichteste Sache von der Welt; das unerschaffene Licht und die Emanationen erfüllten alle Köpfe; eine Menge von moralischen oder abstracten Begriffen wurden in Allegorieen personificirt; die Ueberlieferungen wurden in ein Geheimnifs von der religiösesten Art eingehüllt; die Divination und alle theurgische Operationen bekamen einen neuen Credit; die Kabbala bildete aus allen diesen Gaukeleien ein System; sie gingen zu den Arabern über, und wurden im zwölften Jahrhunderte in Europa mit neuem Erfolg wieder empor gebracht; die Theosophen gaben ihnen

eine

eine noch geheimnifsvollere Gestalt. In dem siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderte, dem Zeitalter, welches durch so schnelle Fortschritte der Vernunft sich ausgezeichnet hat, dem Zeitalter, welches man das *Zeitalter der Analyse* nennt, bilden sich im Gesichte eines immer kühnern Skepticismus die Secten der *Illuminaten*, welche in ihren Dogmen eine so auffallende Aehnlichkeit mit den alten orientalischen Lehren darstellen, deren Ursprung in den von Jahrhundert zu Jahrhundert heimlich fortgepflanzten Ueberlieferungen aufgefunden werden konnte, und deren innere Constitution und Disciplin selbst noch viel Verwandtschaft mit der Pythagoräischen Anstalt erhalten hat.

Zu dem Wesen des *mystischen Dogmatismus* gehört das Streben, *Secten zu bilden.* Fürs Erste erzeugt nichts eine so schnelle Sympathie unter den Menschen als der Enthusiasmus. Die Schüler suchen eine enge Verbindung zu knüpfen, theils zu ihrer Erhaltung, theils zur Begeisterung durch das gegenseitige Beispiel; sie bedürfen eines Führers; sie dürfen sich die Ueberlieferungen mittheilen; sie haben gewisse gemeinsame Einweihungen bestanden; sie betrachten sich jederzeit als Menschen, welche mit besondern Privilegien vor Andern beschenkt worden sind; sie haben immer ein sehr ausgedehntes Gesetzbuch von besondern zur Unterhaltung ihrer Begeisterung dienlichen Handlungen. Da sie also durch eine Menge von Begünstigungen, durch ihre Lebensweise und ihre Geistesstimmung von gewöhnlichen Menschen abgesondert sind, warum sollten sie nicht eine treue Verbindung stiften? Da sie sich als die Innhaber eines überirdischen Schatzes betrachten, wie sollten sie nicht alle Kräfte aufbieten, um die Zahl ihrer Proselyten zu vermehren?

Der *mystische Dogmatismus raisonnirt wenig und definirt noch weniger.* Er betrachtet, und glaubt ein unmittelbares Anschauen zu geniefsen; in den Worten nimmt er gewisse geheime Kräfte an, welche sich gegen jede Definition sträuben. Die Systeme desselben unterhalten uns von nichts als

als von *Licht*, und ihre Sprache stellt uns nichts als *Dunkelheit* dar.

Der *mystische Dogmatismus* hat für die *Sinne* und die *Methoden der Beobachtung* eine tiefe *Verachtung* und beinahe eine Art von Abscheu. Die Sinne sind in seinen Augen nur ein Schleier, welcher ihm die intellectuellen Wahrheiten verdeckt; die Beobachtung ist ihm ein ungelegener Zeuge, welcher ihn nur belauert und zurechte weifst. Entzückung und Eingebung sind ihm genug; sie dienen ihm um so besser, je ungebundener ihre Aeufserung ist.

Der mystische Dogmatismus beschäftiget sich sehr wenig mit den Erscheinungen der Sinnenwelt, und ihrer Verkettung. Er beeifert sich, gewisse aus dem Reiche der Ideen geschöpfte Gemälde zu zeichnen; er trennt sich gerne von den Zeiten und Räumen, und schwingt sich in den Schoofs des Unendlichen. Erklärt er die Natur, so geschiehet es durch geheimnifsvolle Einflüsse; speculirt er über die Ursachen, so geschieht es, um himmlische Hierarchieen aufzustellen.

Wir müssen, auch selbst gegen diese Uebertreibungen gerecht seyn. Sie konnten zuweilen in zwei Beziehungen nützlich seyn. Sie geben dem moralischen Gefühle einen grofsen Grad von Energie; sie unterhalten eine besondere Fertigkeit im Nachdenken. Jede Erhebung hat in dem menschlichen Geiste nothwendig ein moralisches Princip; eine Thätigkeit, welche den Menschen unaufhörlich in sein Inneres zurückführt, mufs zu seiner Veredlung beitragen. Die Philosophen, welche sich diesen Vorstellungsarten hingegeben haben, zeichneten sich gröfstentheils durch ein reines Leben und durch edle Grundsätze aus.

Dieser *Enthusiasmus*, sich selbst überlassen und in gewissen Schranken gehalten, würde fast immer unschuldig seyn; die Speculationen desselben nehmen eine von der Erde zu entfernte Richtung, als dafs sie daselbst Unordnungen anrichten könnten, wenn nicht Leidenschaften dazu kämen,

und

und ihren Gang veränderten. Zwei Dinge ereignen sich aber fast unfehlbar. Zuerst betrachten zwei geschickte Meister die Begeisterung einer ganzen Secte mit ruhigem Blicke, machen Speculation auf ihre Leichtgläubigkeit, bemächtigen sich mit Geschicklichkeit ihres Zutrauens, indem sie ihren Neigungen schmeicheln, und machen nun bald ein fügsames Instrument ihres Willens daraus. Auch selbst die ehrlichsten Schwärmer sind in Gefahr, gewisse Momente der Erschlaffung zu erfahren, welche desto auffallender sind, je lebhafter ihre Einbildungskraft gespannt war. Von ihren Systemen bleibt dann nichts übrig, als eine erstaunliche Prahlerei, welche es ihnen nicht möglich macht, ihren innern Ueberzeugungen zu widersprechen. Sie suchen daher durch Künste einer unredlichen Ueberzeugung die hohen Anmaassungen zu unterstützen, mit welchen sie die Gunstbezeugungen der Eingebung allzusehr vertraut gemacht hatte. Man erinnere sich nur an das klägliche Ende des *Peregrinus Proteus*.

Es ist für solche Systeme nothwendig, daſs sie immer in einer steigenden Progression fortschreiten; denn sie erhalten ihren Credit nur allein durch das Erstaunen, welches sie einflöſsen. Sie müssen also freilich durch etwas Neues überraschen, auf diese Weise arten sie aber in kindischen Aberglauben aus.

Diese Systeme kommen endlich zum Vorschein und verbreiten sich hauptsächlich in verdorbenen Zeitaltern. Die Menschen müssen alsdann durch eine weit stärkere Erschütterung aus der Apathie der Sinnlichkeit und des Egoismus gerissen werden. Dann entstehen alle Arten von Uebertreibungen, eine nach der andern. Steht man aber fest auf der natürlichen Wahrheit und Schönheit, so läſst man sich nur noch durch auſserordentliche Bilder begeistern. Dann bemächtiget sich eine Art von Freigeisterei des Denkens und aller übrigen Vermögen; dann schmeichelt eine Secte, welche das Individuum von der ganzen Gesellschaft trennt, der

Tu-

Tugend selbst, indem sie den Schein für sich hat, als entferne sie die Tugend von dem allgemeinen Verderben, und ihr die Hoffnung einer grofsen Verbesserung vorspiegelt.

Man wird die Bemerkung machen, dafs der grofse Haufen, welcher Augenzeuge von diesen sonderbaren Secten ist, in seiner Meinung von denselben eben dieselbe Uebertreibung beweiset, welche diese Secten in ihre Lehre gebracht haben. Man legt ihnen einen aufserordentlichen Ursprung, eine geheimnifsvolle Wirksamkeit bei. Der Anblick dieser Erscheinungen einer überspannten Einbildungskraft bringt in der Einbildungskraft des Zuschauers eine gleichförmige Gegenwirkung hervor. Je dicker die Dunkelheit ist, in welche sich diese Secten zu hüllen suchen, desto mehr ist man geneigt, ihnen sonderbare Zwecke zu leihen. Man hält es für unmöglich, dafs sie sich mit so nichtigen Gegenständen beschäftigen könnten. Die Regierungen geben ihnen einen politischen Ehrgeiz, die Vorsteher des religiösen Cultus teuflische Absichten schuld; jeder glaubt, er sey mit ihren Agenten umringt; man glaubt zu sehen, wie sie durch eine unterirdische Thätigkeit die Grundfesten der bürgerlichen Ordnung unterminiren; ein gewisser Schrecken bemächtiget sich der Nationen; ein Vorurtheil von derselben Art, als dasjenige war, welches ihnen ihren Ursprung gab, erhebt sich also gegen sie. Dieses Vorurtheil zerstöhrte auf eine gewaltsame Weise die Anstalt des *Pythagoras;* es erregte in dem vierzehnten und achtzehnten Jahrhundert viele Verfolgungen, und selbst noch in unsern Tagen bedrohete es die Europäischen *Illuminaten* mehr als einmal, indem es die schwärzesten Beschuldigungen gegen sie erhob (3).

Das

3) Einem Manne, welchen die Selbstständigkeit seines Charakters über allen Sectengeist erhob, und die Erhabenheit seiner Ideen zum billigen und unparteiischen Richter über die gegenseitigen Vorurtheile bestimmte, kam es zu, diese Beschuldigungen zurück zu weisen, welche durch die Wir-

Das Eigenthümliche des thätigen und neugierigen Dogmatismus, welchen wir den *scientifischen* zu nennen darum für berechtiget hielten, weil er die Formen und die äufsere Gestalt der Wissenschaft annimmt, bestehet in dem Bedürfnifs, *Erklärungen aufzustellen.* Es ist ihm nicht genug zu wissen, dafs die Dinge auf diese oder jene Weise sind, wenn er nicht zugleich erkennt, *wie sie so seyn können. Keine Wirkung ohne Ursache* — das ist der Grundsatz, der ihm Muth giebt. Er forscht also unermüdlich den Ursachen nach; er will nach seinem Belieben die Welt und die Materie bilden, und das System der Dinge anordnen. Vorzüglich sind die *ersten Ursachen* das Object seiner Combina-

Wirkung der unglücklichen Zeitumstände, von denen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts ein Zeuge war, noch allgemeiner und grausamer geworden sind. Derjenige, welcher die Sache der wahren Philosophie auf eine so ehrenvolle Weise vertheidigte, konnte nichts seiner würdigeres unternehmen, als die edelmüthige Rechtfertigung mehrerer Secten, an deren Täuschungen er gar keinen Theil nahm — ein Gegenstand, würdig der ganzen Stärke seiner Gründe und des ganzen Ansehens seiner Tugenden. Man begreift, dafs ich die Schrift meine, welche mein theurer und berühmter Freund *Mounier über den den Philosophen, Freimaurern und Illuminaten beigemessenen Einflufs* u. s. w. in Deutschland herausgegeben hat. Der Abbé *Barruel* konnte unter Menschen, deren Einbildungskraft durch das Schauspiel schrecklicher und aufserordentlicher Begebenheiten bewegt war, und von dem Bedürfnisse gequält wurde, verborgene Ursachen für sie aufzusuchen, leidenschaftliche Leser finden. Aber alle aufgeklärte Denker werden *Mounier* darin beitreten, dafs die Energie menschlicher Leidenschaften, wenn sie zu gleicher Zeit auf den höchsten Grad intensiver Stärke gespannt, einer unzählbaren Menge mitgetheilt, und durch ehrsüchtige Anführer geleitet werden, eine hinreichende Ursache ist, um daraus diese grofsen Erschütterungen zu erklären.

nationen, denn in diesem ersten Ringe der grofsen Kette glaubt er die allgemeine Erklärung zu finden, welche alle übrigen in sich schliefst.

Man kann sich gar nicht verhehlen, dafs dieser *Dogmatismus* in seinem Ursprunge eine sehr grofse Verwandtschaft mit der wirklichen Wissenschaft habe. Er entspringt in gewisser Rücksicht aus denselben Bedürfnissen; er befolgt in gewissen Beziehungen dasselbe Verfahren; er beobachtet die Erscheinungen, und sucht sie unter einander zu verknüpfen. Da er aber ein sehr dunkles und unbestimmtes Gefühl von der wahren Bestimmung der Wissenschaft hat, so thut er sehr bald Mifsgriffe in Ansehung seiner Rechte, und verirrt sich unmerklich von dem Wege; er bemerkt nicht, dafs die einzige für uns mögliche Weise, Erscheinungen zu verknüpfen, darin besteht, dafs man beobachte, wie sie auf einander folgen, und dafs das grofse Werk der Natur nicht so von uns erklärt werden kann, wie ein Product der menschlichen Industrie, wo wir alle einzelnen Thätigkeiten verfolgen, und alle Werkzeuge kennen. Er wird nicht inne, dafs ein Phänomen nicht durch Ideen, sondern durch Thatsachen erklärt werden kann, und dafs diese Erklärung sich dahin beschränkt, das Geheimnifs der hervorbringenden Ursachen ein wenig weiter zurück zu treiben, ohne es je gänzlich aufheben zu können. Dieser Dogmatismus ist nicht zufrieden, Zuschauer von dem grofsen Schauspiele der Natur zu seyn, sondern er wirft sich zum Ausleger der Natur auf. Die Bedingungen, welche ihm selbst nothwendig scheinen, um gewisse Gesetze zu denken, setzt er als eben so viele zur Wirksamkeit dieser Gesetze nothwendige Bedingungen voraus. Die Erklärung gewisser Ausdrücke nimmt er für die Entdeckung neuer Kräfte. Er überredet sich, das Gebiet der Wissenschaft etwas erweitert zu haben, wenn er an die Stelle der Ursachen, die er nicht erkennt, gewisse Worte gesetzt hat. Er bestärkt sich in seinen täglich steigenden Anmaafsungen durch die Analogie, welche sie mit seiner un-

voll-

vollkommenen Idee von der Wissenschaft haben, und durch die innere Befriedigung, welche ihm selbst ihre Kühnheit gewähret.

Wenn also der mystische Dogmatismus die Grenzen des Vermögens der menschlichen Vernunft verkennet, indem er derselben das Vorrecht anweiset, in unmittelbare Verbindung mit den übernatürlichen Wesen zu treten, so verkennet der *sciensifische Dogmatismus* ebenfalls die menschliche Vernunft, indem er ihr das Recht giebt, in den innern Mechanismus der natürlichen Ursachen einzudringen.

Die Aussichten, welche dergleichen Lehren dem menschlichen Geiste öffnen, müssen für ihn einen Reiz haben, der in dem Verhältnisse offenbar wird, als er, nach Abstreifung der ersten Unwissenheit anfängt, Geschmack an seiner Selbstbelehrung zu finden. Sie stellen ihm in der That den Schein und die Form einer Belehrung dar, deren geringe Gründlichkeit zu bezweifeln ihm noch nicht in den Sinn kommt; sie schmeicheln in ihm dem Dünkel, welcher so lange natürlich ist, als er seine Kräfte noch nicht geprüft hat; sie bieten der Neugierde, einer sehr feurigen Begierde, ob sie gleich ganz geistig scheint, einen unendlichen Spielraum dar; und sie befriedigen dieselbe bei dem Mangel an Realitäten, wenigstens durch Voraussetzungen. Und da die Voraussetzungen sämmtlich eine Schöpfung des menschlichen Geistes sind, und sie die Wissenschaft ganz unter seine Herrschaft und Abhängigkeit von ihm bringen, ja ihn selbst zum Gebieter über die Begebenheiten machen, so unterhalten sie im Verborgenen die Art von Leichtgläubigkeit, welche ihren Ursprung in dem Hange zur geistigen Thätigkeit hat.

Ausserdem findet die Einbildungskraft in der Kunst, die Erscheinungen der Natur zu erklären, Stoff zu einer unaufhörlich erneuerten Thätigkeit. Ihr Geschäft ist es, die Lücken der Erfahrungen auszufüllen. Ihr kommt es zu, sich in die unbekannte Werkstatt zu versetzen, wo die Natur ihre Werke vorbereitet; sie ist es, welche hier alles in Be-

wegung setzt, die Werkzeuge hergiebt, die Arbeiten anordnet, und die kühnen Combinationen bildet, von welchen die Phänomene nur das Resultat scheinen. Je glücklicher und unerwarteter diese Combinationen sind, je ausgebreiteter und erhabener ihre Sphäre ist, desto mehr erhebt sich die Einbildungskraft, desto mehr interessirt sie sich für ihr Werk, desto nachdrücklicher empfiehlt sie es dem Verstande. Eben darum, weil ihre Combinationen willkürlich sind, gefallen sie uns desto mehr. Sind sie nun noch dazu Folge eines glücklichen Gedankens, so entscheidet das Verdienst der überwundenen Schwierigkeit ihr Glück vollständig. Und wie sollte die Vernunft es wagen, ein Werk des Genies einer Prüfung zu unterwerfen?

Bei den *Aegyptiern* und *Phöniciern* trat der *scientifische Dogmatismus* zuerst auf eine ausgezeichnete Weise hervor. Er erzeugte die *Kosmogonieen*, welche auf eine Erklärung der Gesetze des Universums durch die Geschichte seiner Bildung ausgiengen. Denn wenn man sein Mögliches thut, um etwas zu erklären, mufs man damit anfangen, dafs man den Grund von dem Ursprunge eines Dinges aufsuchet; was würden ohne dieses alle übrigen Erklärungen bedeuten? Diese Erklärungen scheinen aufserdem die leichtesten zu seyn, weil man durch Facta bei ihrer Bildung weniger beschränkt ist; sie sind auch die verführerischsten, weil sie dem menschlichen Geiste eine Aussicht auf ein gröfseres Gebiet öffnen. Daher fängt man immer mit demjenigen an, was am unerklärlichsten ist.

Die *Aegyptier* und *Phönicier*, welche der Handlung und dem Ackerbau ergeben waren, fühlten sich durch ihre Lebensart zu einem aufmerksamern Studium der Erscheinungen der sinnlichen Welt gereizt. Die Industrie hatte ihnen Geschmack und Fertigkeit in allen Arten der Thätigkeit gegeben; sie waren eben so sehr aus Interesse als aus Instinct neugierig. Ihre glückliche Anwendung der Geometrie und des Calculs auf astronomische Erkenntnisse hatte ihnen einen sehr

ho-

hohen Begriff von der besondern Gerichtsbarkeit geben müssen, welche der menschliche Geist über die Gesetze des Universums ausüben kann. Gewohnt, die natürliche Entstehung oder künstliche Bildung der Naturgegenstände um ihnen herum zu beobachten, stellten sie sich die grofse Entstehung der Dinge nach einem ähnlichen Bilde vor, und setzten gar nicht voraus, dafs es weit schwieriger sey, die letzte zu begreifen als die übrigen.

Aehnliche *Kosmogonieen* wurden frühzeitig in Griechenland einheimisch, und anfänglich in den Schleier dichterischer Allegorieen eingehüllt. Die Jonische Schule gab ihnen eine wissenschaftliche Form, und glaubte ihre Schwierigkeit gefunden und überwunden zu haben, indem sie ihre Hypothesen nach der Analogie der Gesetze der Natur bildete. Da sie die Entstehung der Dinge erklären wollten, so stellten sich ihnen zwei verschiedene Systeme dar. Das erste bestand in der Annahme eines *einzigen Princips*, welches sich unter verschiedenen Umständen unter verschiedenen Gestalten darstellte, und auf diese Art die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen hervorbrachte; das zweite setzte im Gegentheil eine *grofse Mannichfaltigkeit* ihrem Wesen nach *verschiedener Elemente* voraus, welche durch Verbindung nach verschiedenen Proportionen, zusammengesetzte, unter einander real verschiedene Resultate erzeugen.

Die erste Erklärung war viel leichter; sie schmeichelte sich durch ihre Einfachheit an; sie schien durch Beobachtungen der Natur bestätiget, welche uns die successive Verwandlung der Substanzen in einander zeigen. Diese nahm die *Jonische Schule* an. Die zweite Erklärung war gelehrter, sie erfoderte eine gröfsere Anstrengung des Geistes; sie stützte sich auf das Beispiel der mechanischen Künste, deren Arbeit sich auf die Vereinigung und Anfügung der gegebenen Materialien beschränkt. Diese Erklärung zogen die *Eleatischen Physiker*, und nach ihnen *Epikur* und *Lucrez* vor.

Die *Stoiker* hatten das Verdienst, das Unzureichende bei-

beider Erklärungsarten zu fühlen; sie begnügten sich aber damit, daſs sie dieselben vereinigten, und eine durch die andere modificirten. Als man im funfzehnten Jahrhunderte die Physik wieder herstellen wollte, erlaubte die Ungeduld des menschlichen Geistes noch keine andere Methode, als die der Erklärungen, und man muſste von neuem wieder den einen oder den andern von diesen beiden Wegen betreten. Als die Philosophie des *Baco* die Erfahrungen sehr schnell vervielfältigte, und alle alten Speculationen förmlich umgestoſsen, und alle Erfinder von Erklärungen in einen sehr engen Kreis eingeschlossen hatte, durften die gewöhnlichen Genies nicht mehr hoffen, ihren Romanen über die Entstehung der Dinge beliebig Glauben verschaffen zu können.

Je besser die Natur bekannt wurde, desto schwerer wurde es, als *Ausleger* derselben hervorzutreten, und der Dogmatismus der Hypothesen muſste erschrecken, wenn er sahe, daſs so viele Bedingungen, die er zu erfüllen hatte, ihm vor die Augen hingestellt waren. Indessen wurde das wissenschaftliche Genie inne, daſs ihm die Facta, welche unsern Sinnen gegenwärtig sind, auch nicht genügen, und daſs dem menschlichen Geiste das Vermögen gegeben ist, die Folgerungen aus denselben auszudehnen, sie dadurch in ein System zu bringen, daſs man sie von einfachen und allgemeinen Gesetzen abhängig macht, und daſs die Natur selbst einen Commentar zu fodern scheint. Zwei unsterbliche Genies, *Descartes* und *Leibnitz* verdoppelten selbst, durch den Anblick der dabei zu überwindenden Schwierigkeiten gereizt, ihren Eifer, und führten, obgleich aus alten Bruchstücken, die zwei prachtvollsten Gebäude auf, als die Philosophie noch nie hervorgebracht hatte. Eine Wohlthat der Erfahrungsphilosophie, welche einzig in ihrer Art ist, daſs sie den Dogmatismus zwingt, so bewunderungswürdige Formen anzunehmen.

Endlich trat *Newton* auf. Er bildete auch Hypothesen, aber Hypothesen, welche Demonstrationen gleich kommen, weil

weil er eine feste Klugheit mit einem unermüdlichen Genie zu vereinigen wuſste, und den Augenblick ergriff, wo Hypothesen sich mit Sicherheit zeigen durften. Er gab also seinen Ansichten keine zu allgemeine und unbeschränkte Gültigkeit, sondern schränkte sie einsichtsvoll auf die besondere Klasse von Phänomenen ein, für welche sie angezeigt waren. Er wagte keinen Versuch, die ersten Facta zu erklären; es genügte ihm, sie in dem Schooſse von Combinationen, welche sie umbildeten, zu rechtfertigen und kenntlich zu machen. Zufrieden, die *Anziehung* bewiesen zu haben, maaſste er sich nicht an, uns darüber belehren zu wollen, worin ihre Natur bestehe. Seine Voraussetzungen sind endlich gar nicht willkürlich; die Analogie lieſs sie ihm zuerst ahnden; die Analyse, der Calcul, die Erfahrung rechtfertigten sie, indem sie ihm dieselben als die einzigen nachwiesen, welche auf der einen Seite mit den Phänomenen, auf der andern mit den schon beobachteten Gesetzen der Natur zusammen stimmen könnten. Auf diese Art gab er das schönste Beispiel von der besondern Kraft, welche die Philosophie immer geahndet, welcher sie sich zuweilen genähert, welche ihr indessen am öftersten, selbst durch das übertriebene Bestreben, sich ihren Genuſs zu verschaffen, entschwunden war; ich meine die Kraft, welche der menschliche Geist empfangen hat, *den Genius der Natur zu befragen, und seine Erscheinungen zu deuten.*

Die Naturwissenschaften haben, durch dieses Beispiel aufgeklärt, in der Folge eine weisere Mäſsigung beobachtet. Indessen haben es in unsern Zeiten einige Männer gewagt, einige Systeme über die erste Erzeugung der Dinge hervortreten zu lassen. Sie wollten uns das groſse Geheimniſs von der Bildung des Universums entdecken; allein ihre Ideen konnten keinen allgemeinen Beifall gewinnen, ob sie gleich zuweilen mit allem Glanz der Einbildungskraft und mit allen Reizen der Schreibart ausgeschmückt waren.]

In den moralischen Wissenschaften suchte der Dogma-

tis-

tismus, von dem wir reden, vorzüglich seine Zuflucht. Man hat für den Menschen einen *Naturstand* ersonnen, welchen jeder nach seinem Belieben sich vorstellte; *Hobbes*, als einen Zustand des Kriegs; *Rousseau*, als einen Zustand der Vollkommenheit. Man wollte alle ursprüngliche Gefühle erklären, welche unsern Willen bestimmen; und daher rühren alle Verirrungen der Moralphilosophie. Man wollte sogar die ursprünglichen Wahrheiten erklären, welche den Verstand erleuchten; daher die Rückkehr des *Skepticismus* und die Entstehung des *neuern Idealismus*.

Der *scientifische Dogmatismus* strebt natürlich nach Erforschung der *systematischen Einheit*. Denn so lange es noch Reihen von Phänomenen giebt, welche von andern isolirt sind; so lange man noch nicht auf ein einziges Princip hinaufgestiegen ist; so lange kann man sich nicht schmeicheln, alles erklärt zu haben. Die Neugierde ist noch nicht befriediget, wenn sie nicht in einer Grundhypothese den Schlüssel zu allen untergeordneten Hypothesen hat. Die Einbildungskraft ist nicht eher in Ruhe, als bis sie diejenige vollständige Harmonie gefunden hat, welche ihrem Ideale entspricht.

Daher kommt es, dafs die Systeme dieser Art in der Regel ganz gebildet aus dem Kopfe ihrer Erfinder heraus gehen. Sie können durch nichts anders vorgestellt werden und sich Credit verschaffen, als durch das Ganze, welches das Verdienst ihrer Zusammensetzung ausmacht; ihre Hervorbringung ist daher in gewisser Rücksicht selbstthätig. Wenn wir die Geschichte durchlaufen, so bemerken wir auch, dafs alle diese Systeme den Namen eines Individuums führen. Es ist mit ihnen gerade so, wie mit Gedichten, welche nicht durch das Zusammenwirken mehrerer Köpfe zusammengesetzt, sondern gleichsam mit einem Gufs erzeugt werden; und sie scheinen fast ein individuelles Eigenthum. Dieses Merkmal ist so beständig, dafs es beinahe allein zureichen würde, um sie zu erkennen. Wollte man die geringste Sache in diesen Combinationen ändern, oder die Ordnung anders

ders bestimmen, so würde sogleich der ganze Mechanismus zerstöhrt werden. Auch können sie einer Kritik nur schwachen Widerstand entgegensetzen.

Die Urheber dieser Systeme haben daher ein grofses Bedürfnifs, eine Secte zu stiften. Die Gegenwart originaler Denker fürchten sie über alles; sie fodern von ihren Schülern, dafs sie ihre Schriften in ihrer Vollsändigkeit annehmen, und selbst die Ordnung in denselben unverändert erhalten.

Die durch den Dogmatismus gebildeten Hypothesen haben darin einen Vorzug, dafs sie das Bedürfnifs einflöfsen, Facta zusammen zu stellen, um sie mit der Hauptidee in Harmonie zu bringen; dafs sie oft neue Erfahrungen veranlassen, um ihr neue Stützen zu verschaffen; dafs sie dahin führen, die Phänomene nach allen Sinnen zu betrachten, um die Seite zu finden, von welcher sie an die Hauptidee angereihet werden können. Auch haben willkürliche Hypothesen zuweilen reale und schätzbare Entdeckungen hervorgebracht. Aber noch öfterer haben sie den merklichen Nachtheil gehabt, dafs sie die Beobachtungen verfälschten, indem sie ihnen die allgemeine Farbe des Systems gaben, und sie mit Gewalt dem Resultat anpafsten, welches man aufstellen wollte. Anstatt der Natur zu gehorchen, wollen sie derselben vorschreiben.

Der scientifische Dogmatismus reizt die menschliche Vernunft, und macht sie kühn; aber zuletzt flöfst er ihr doch eine übertriebene Einbildung, einen verderblichen Stolz und eine unheilbare Hartnäckigkeit ein.

Wenn der scientifische Dogmatismus in den wetteifernden Schulen verschiedene Formen annimmt, und einen gewissen freien Wetteifer erweckt, so kann er zu den Fortschritten der Wissenschaft beitragen, indem er dem unbefangenen Beobachter einen Stoff der Erfahrung und Vergleichung darbietet. Er ist dann nützlich, wie die Irrthümer für die Wahrheit nützlich sind.

Es ist eine fast unvermeidliche Wirkung des scientifi-

schen

schen Dogmatismus, daſs er zuletzt Systeme aufstellt, welche die Thätigkeit einer höhern Intelligenz aus der Natur verbannen. Alle Beispiele beweisen es. Der Grund davon ist dieser. Dieser Dogmatismus muſs damit anfangen, daſs er das *System der Nothwendigkeit* aufstellt. Wenn die Dinge das was sie sind, nicht nothwendig seyn sollten, so muſste erklärt werden, warum sie vielmehr von dieser Art als von einer andern sind. Sobald als man alles erklären will, muſs man einen Grund finden, welcher unter einer groſsen Anzahl von möglichen Fällen, einen vorzugsweise herbeigeführt habe. Jede freie Handlung würde ihrer Natur nach unerklärbar seyn. Die *Stoiker* und der gröſste Theil der Dogmatischen Philosophen des Alterthums sind bei dieser ersten Folgerung stehen geblieben. Indessen stellt sich eine zweite dar. Jedes Eingreifen einer intelligenten Ursache in einer materiellen Welt ist ein Geheimniſs, zu dessen Erklärung die Kräfte der menschlichen Vernunft nicht zureichen. Der scientifische Dogmatismus greift daher zu einer andern Hypothese. Er würde sich selbst den Vorwurf der Unfruchtbarkeit und des Unvermögens machen müssen, wenn er diese auſserordentliche Kraft zu Hülfe rufte, und er sucht daher in den Eigenschaften und dem Wesen der Materie das Princip der Gesetze, welche die Formen und Veränderungen der Materie bestimmen.

Sobald als dieser scientifische Dogmatismus sich anmaaſst, dem Menschen alles zu erklären, was er weiſs, so folgt, daſs er alles leugnen muſs, was er nicht erklären kann.

Er fliehet unaufhörlich das Geheimniſs, und er wird nicht inne, daſs er selbst das gröſste unter allen Geheimnissen setzt, indem er dem Menschen das Vermögen zuschreibt, so viele Dinge zu erkennen.

Er strebt dahin, alles zu erklären, und er nimmt nicht wahr, daſs, wie er sich auch stellen mag, er doch immer etwas Unerklärliches annehmen muſs, nehmlich die Voraussetzung selbst, von welcher er ausgehet.

Wenn

Wenn der mystische und scientifische Dogmatismus in gewissen Rücksichten von einander verschieden sind, so haben sie doch auch zwei gemeinsame Charaktere; *alle beide suchen eine Stütze in der speculativen Philosophie; alle beide öffnen anfänglich dem Geiste des Streits, dann dem Geiste des Zweifels den Weg.*

Die Erfahrung ist den zur Betrachtung geneigten Köpfen und den Erfindern der Hypothesen in gleichem Grade lästig. Sie weckt die Erstern von ihren Träumereien auf; sie stöhrt die Zweiten in ihren Combinationen; ihr Gang ist allzu langsam, als dafs sie aus derselben die Elemente ihrer Systeme hernehmen sollten. Sind ihre Systeme einmal gebildet, so fürchten sie, die nachfolgenden und unvorhergesehenen Belehrungen der Erfahrung möchten sie Lügen strafen. Zuerst also vernachlässigen sie die Erfahrung, und am Ende fürchten sie, sich vor ihr.

Die *Methoden a priori* sind im Gegentheil denjenigen sehr angemessen, welche von dem Bedürfnifs entscheidender Urtheile gequält, die Rechte der menschlichen Vernunft übertreiben. Denn diese Methoden, welche alles aus blofsen Ideen ableiten, geben dem menschlichen Geiste das Vermögen, aus seinem eignen Vorrathe alle mannichfaltigen Bedürfnisse der Wissenschaft befriedigen zu können.

Die *abstracten Wahrheiten* scheinen bei dem ersten Anblick dem mystischen Dogmatismus sehr ungünstig zu seyn. Ihre Trockenheit scheint der Einbildungskraft im Wege zu seyn, und ihre Strenge die willkürlichen Vorstellungen zu verbieten; und nach ihrer Ankündigung wollen sie die Philosophie in den Grenzen der geometrischen Präcision erhalten. Allein unter dieser anscheinenden Strenge verbergen die abstracten Wahrheiten Wirkungen, welche den Wünschen der *Betrachtenden* sehr günstig sind; und der Schutz, den sie ihnen zugesteht, ist desto stärker, je verborgener er ist. Die abstracten Sätze bestehen aus Worten, deren Begriff sehr schwankend ist, schmiegen sich allen Deutungen an, welche

man

man ihnen geben, berechtigen zu allen Folgerungen, die man aufstellen will. Indem sie den Titel von *intellectuellen Wahrheiten*, im Gegensatz der sinnlichen, annehmen, scheinen sie eine Gemeinschaft mit der Welt der Intelligenzen zu eröffnen, und da sie kein reales Object in der physischen Welt haben, so setzt man ihnen eines in der übernatürlichen Ordnung. Diese ewigen, nothwendigen, und wie man sagt, angebornen Wahrheiten stellen sich unserm schwachen Geiste als ein Bild des Unendlichen, als ein Gemälde des Wesens der Dinge dar. Der Ursprung, den man ihnen anweiset, rechtfertiget die *Systeme der Emanation und der himmlischen Einflüsse*. Es ist das Licht von oben, welches unsere Seelen mit erhabenen Lichtstrahlen erfüllet. Man personificirt sie selbst, und verwandelt sie in eben so viele Geister oder untergeordnete Intelligenzen, welche der höchsten Weisheit als Boten bei den menschlichen Wesen dienen. Die Dunkelheit, welche die Abstractionen umhüllet, verträgt sich sehr gut mit den Geheimnissen, aus welchen diese Lehren ihre Nahrung ziehen; je mehr sie sinnenleer sind, desto mehr Freiheit hat die Einbildungskraft, alles hineinzutragen, was ihr gefällt. Da es endlich ganz innere Wahrheiten sind, und nur eine Thätigkeit der Reflexion erfordern, so geben sie sich sehr dienstfertig für den Zustand des stillen und einsamen Nachdenkens her, auf welchen die zur Betrachtung geneigten Köpfe ihre Thätigkeit einschränken.

So stützte sich *Pythagoras* sogar auf die mathematischen Wahrheiten, um seine geheimnifsvollen Lehren zu gründen; so wurde *Plato* durch seine hohe Achtung für die abstracten Begriffe bestimmt, die betrachtenden Methoden gut zu heifsen; so bildeten die *Alexandrinischen Eklektiker* die metaphysischen Principe in eben so viele *Bilder* oder *Aeonen* um, und entwarfen die ewigen Hierarchieen nach dem Plane, welchen die Abstammung einiger moralischen oder intellectuellen Begriffe darbot; so gaben die *Theosophen* des funfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts ihrem übernatürlichen

chen Systeme die Form eines Systems vermittelst einiger Grundsätze über die Wesen und die Substanzen; so glaubte endlich *Malebranche alles in Gott zu sehen*, nachdem er alles durch allgemeine und nothwendige Wahrheiten gesehen hatte.

Es giebt also in den abstracten Lehren eigentlich nichts Strenges, aufser ihren Formen und ihrer Sprache; sie schmiegen sich übrigens mit unerschöpflicher Herablassung dem Hange des Menschen zu dem Wunderbaren an; ihre Formen dienen zu nichts weiter, als dafs sie dem menschlichen Geiste mitten unter den gewagtesten Unternehmungen eine vollkommene Sicherheit einflöfsen. Ein Geometer kann vielleicht nicht mehr Zutrauen zu seinen Demonstrationen haben, als der neue Platonismus zu seinen Formen hatte.

Die *speculative Philosophie* wird auch von dem *scientifischen Dogmatismus*, aber zu einer andern Hülfsleistung aufgefodert. Durch das Bedürfnifs der Erklärungen in die unbestimmten Räume hingezogen, welche dem Reiche der Erfahrungen voraus gehen, sucht der Hypothesengeist einen Stützpunct; und wo sollte er diesen anders finden, als in den speculativen Wahrheiten, welche von den Thatsachen unabhängig scheinen? Der scientifische Dogmatismus hält sich für berufen, die Natur zu erklären, und glaubte daher, eine Reihe von eigenthümlichen Erkenntnissen in dem menschlichen Verstande annehmen zu müssen, um die Lücken der Beobachtungen auszufüllen. Welches könnten nun diese Erkenntnisse seyn, wenn es nicht die speculativen Wahrheiten wären?

Wenn man sich begnügt, eine Erfahrung durch eine andere Erfahrung zu erklären, so kann man sich auch beruhigen, abstracte Wahrheiten, als blofse *Mittel der Umbildung* anzunehmen. Will man aber alles absolut erklären, so mufs man Wahrheiten annehmen, welche von Zeit und Raum unabhängig, allgemein genug, um die Quelle von allen Erklärungen zu seyn, und absolut genug sind, um die Quelle von al-

allen Realitäten zu seyn. Die abstracten Betrachtungen sind nun die einzigen, welche dieses Vorrecht zu geniefsen scheinen.

Was heifst endlich, ein Ding erklären? Es heifst, *dasselbe für den Verstand begreiflicher machen.* Nun scheinen die *Definitionen* und *Axiome* zu diesem Gebrauche vorzüglich geschickt. Die *Definitionen* bestimmen die Worte, und entwickeln die Ideen; sollten sie nicht auch die Natur der Dinge erklären? Die *Axiome* besitzen eine Klarheit und einen Glanz, welche ihnen einen Rang über die anschaulichen Wahrheiten geben; sollten sie also nicht als die Quelle alles Lichtes betrachtet werden? Der scientifische Dogmatismus will den Ursprung und die Entstehung der Dinge erkennen; wie wird er dahin gelangen? Durch Erforschung ihres *Wesens.* Wie wird er ihr Wesen durchdringen? Durch die *Ideen*, welche wir von ihnen haben. Der scientifische Dogmatismus will aus Ungedult der Beobachtung zuvoreilen. Welchen Führer wird er auf dieser kühnen Bahn nehmen können? Nur allein die *Speculation*, welche alles zu wissen, und alles anzuordnen glaubt.

Thales und die Jonische Schule haben in ihren Hypothesen einstimmig zwei abstracte Principe als unbestritten vorausgesetzt; das eine: *es giebt nur ein einziges Princip der Dinge;* das zweite: *von der einen Art, wie die Natur in einer gewissen Reihe von Phänomenen zu Werke geht, kann man auf diejenige Verfahrungsart schliefsen, welche sie in einer andern beobachtet.* Die *Eleatischen Physiker*, welche man von den Metaphysikern wesentlich unterscheiden zu müssen glaubte, gingen demungeachtet von demselben Grundsatze: *Nichts entsteht aus Nichts*, aus. Die *Scholastiker* fingen immer mit *Definitionen* an. *Hobbes* fängt seine Abhandlung *von dem politischen Körper* mit dem Grundsatz an: *Wer das Recht zu dem Zwecke hat, der hat auch das Recht zu den Mitteln.* *Leibnitz* gehet in seiner *Monadologie* von diesem Grundsatze aus: *Es giebt keine zusammengesetzten Sub-*

Substanzen, wenn es keine einfachen Substanzen giebt. Man weiſs, welchen Gebrauch *Descartes* von den abstracten Grundsätzen macht. Endlich sind es die von *Kant* in Ansehen gebrachten *Methoden a priori*, welche die neuen *Idealisten* in Deutschland darauf geführt haben, die Untersuchungen über den Ursprung und die Entstehung der Dinge zu erneuern.

Es bedarf keiner langen Erörterungen, um zu zeigen, daſs die verschiedenen Arten des Dogmatismus die nächste Quelle der Streitigkeiten, und die entfernte Veranlassung des *Skepticismus* sind. Die Geschichte menschlicher Meinungen hat kein Resultat, welches so fest gegründet ist, als dieses. Es ist eine unvermeidliche Wirkung des Naturganges, daſs jede Uebertreibung eine entgegengesetzte herbeiführet. Die Wissenschaften, deren Natur und Grenzen nicht mit Präcision bestimmt sind, sind es, deren sich der Geist des Streits bemächtiget. Sobald als die Vernunft die ihr angewiesene Sphäre überschreitet, und von Führern verlassen, auf gut Glück fortschreitet, muſs sie bei jedem Versuche, den sie auszuführen sucht, verschiedene Wege gehen. Jede Meinung, welche sich auf eine bittweis angenommene Hypothese gründet, nimmt in verschiedenen Köpfen einen andern Charakter an. Das Willkürliche ist eine unvermeidliche Ursache von Trennungen. Die den Hypothesen hingegebene Philosophie gleicht einem in Anarchie aufgelösten Staate; ohne Führer und Gesetze wird sie von individuellen Einfällen herumgetrieben.

Wenn man endlich dieser Erschütterungen müde ist, verzweifeln die Denker an der Wahrheit, wie die Politiker nach einer Reihe von Revolutionen an der Freiheit. Wenn man siehet, wie widersprechende Behauptungen aus denselben Grundsätzen entspringen, und mit gleichem Rechte sich erheben, so scheint die Klugheit jede Behauptung zu verbieten. Der Miſsbrauch, welchen die Vernunft von den ihr geschenkten Vorzügen macht, macht diese Vorzüge zuletzt selbst problematisch.

Ihr, die ihr klaget, daſs in Eurem Lande, in Eurem Jahrhunderte der Geist des Zweifels und der Ungewiſsheit herrschend sey, hütet euch also, zu den Systemen des Dogmatismus Eure Zuflucht zu nehmen; hütet Euch, die Zerstöhrung derselben zu bedauern. Euer Bedauern würde sehr blind seyn, und Ihr würdet gerade das zum Heilmittel wählen, was die Quelle des Uebels gewesen war. Der Mensch wird nur darum zu miſstrauisch, weil er zu leichtgläubig gewesen ist. Nur der Weisheit kommt es zu, den Denkern eine für immer unerschütterliche Ueberzeugung zu gewähren. Die Stoa und das Lyceum waren die beiden Schulen des Alterthums, welche sich mit mehr Mäſsigung benommen, und auch längere Zeit gedauert haben. Es ist mit der Gesundheit des Geistes, wie mit der Gesundheit des Körpers; durch Mäſsigkeit erhält und gewinnt man sie wieder.

Zehntes Kapitel.

Betrachtungen über den Idealismus.

Die Frage, an welche wir jetzt gekommen sind, ist für den gemeinen Mann die unerwarteste, für den Philosophen die verwickeltste; ihre Untersuchung ist nothwendig, um den ersten Grundstein zur Realität unserer Erkenntnisse zu legen, und doch scheint sie nichts als einen Abgrund von Widersinnigkeit und Ungewiſsheit darzubieten.

Dem gemeinen Manne muſs nichts so ganz und gar ungereimt erscheinen, als die *Systeme des Idealismus;* und nichts hat doch zugleich einen gröſsern Schein, als dieselben. Dringt man tief in sie hinein, so kann man zuversichtlich behaupten, *daſs der Idealismus überhaupt noch nie auf eine siegreiche Weise ist widerlegt worden.*

Auf diesen Punct beziehet und vereiniget sich heutiges Ta-

Tages das höchste Interesse der Philosophie. Diese Frage ist seit einem Jahrhunderte eine Hauptfrage geworden. *Berkeley* und *Hume* haben die Hälfte von Engelland bezwungen. *Leibnitz* und *Kant* haben einen mehr oder weniger absoluten Idealismus unter verschiedenen Gestalten in Deutschland ausgebreitet. Der Idealismus des *Descartes* und *Hume* haben nach einander in Frankreich geherrscht. Die ganze philosophische Welt ist seit einem Jahrhunderte in unruhiger Bewegung, um für die Realität der menschlichen Erkenntnisse einen festen Grund zu finden.

Dieser Erfolg war in einem Zeitalter natürlich, in welchem der Geist der Analyse so grofse Fortschritte gemacht hat, alle Strebungen des menschlichen Geistes dahin zielen, den Ursprung und das Princip seiner Begriffe zu erforschen, und in welchem man mit so viel Eifer bemüht gewesen ist, die bestimmten Grenzen jedes Dinges zu unterscheiden.

Indessen ist der *Idealismus* bei weitem nicht so *neu* und so *modern*, als man zu glauben scheint. Sein Ursprung datirt sich von den ersten Reflexionen, welche die Philosophie über die Natur der Erkenntnisse machte. Er hat, obgleich auf eine den Philosophen selbst oft unbekannte Weise, beständig auf die Schicksale der Philosophie fortgewirkt.

Wenn der Mensch die ersten Eindrücke von den Objecten empfängt, ist er noch nicht im Stande, darüber nachzudenken; in dem Zeitpuncte, da lange nachher die Thätigkeit des Nachdenkens anfängt, sind die Empfindungen durch die Wirkung der Gewohnheit auf tausendfältige Art modificirt. Daher entsteht für uns eine aufserordentliche Schwierigkeit, den ursprünglichen Zustand unseres Verstandes und mit ihm die Quelle unserer geistigen Verhältnisse mit den uns umgebenden Objecten zu erkennen.

So hat die Gewohnheit die Gegenwart äufserer Objecte mit dem Gefühl der Veränderungen, die sie uns empfinden lassen, für uns so fest verknüpft, dafs beide Sachen in unserem Vorstellen beinahe identisch werden. Wir tragen also un-

unsere Empfindungen auf die Körper über; wir nehmen an, sie seyen gefärbt, riechend, schmeckend, tönend. Wir sind so weit entfernt, uns einen Zweifel über die Realität ihrer Existenz oder ihrer ersten Eigenschaften einfallen zu lassen, dafs wir sie vielmehr, um so zu sagen, auf unsere Unkosten bereichern. Diese Gewohnheit ist so mächtig, dafs wir niemals daran denken würden, unser Eigenthumsrecht über unsere Empfindungen zu untersuchen, wenn nicht eine Menge von einleuchtenden Bemerkungen uns dazu nöthigte, indem sie uns zeigen, wie wenig unsere Empfindungen unter einander und mit den Objecten harmoniren, sobald wir uns die Mühe einer Vergleichung geben.

Wir erfahren zum Beispiele in dem Traume dieselben Empfindungen, als in dem wachenden Zustande, obgleich die Objecte dann aufhören, unsern Organen wirklich gegenwärtig zu seyn. Dasselbe Object gewährt mehreren Individuen nicht dieselbe Empfindung; auch nicht einmal einem und demselben Individuum in verschiedenen Zeitmomenten; endlich auch nicht einmal in demselben Zeitpuncte und bei demselben Zustande des Körpers; was zum Beispiel eine von unsern Händen für warm hält, das scheint der andern kalt zu seyn.

Mit Erstaunen entdeckt man endlich, dafs dieselben Empfindungen, welchen die Gewohnheit einen absoluten Charakter gab, nichts anders als *relative Modificationen* sind.

Anaxagoras ist der Erste unter den Philosophen, welcher diese Entdeckung scheint gemacht zu haben. Er raisonnirt über die Eigenschaften der Körper immer so, als wenn er einige Mittel sie zu erkennen hätte. Alle Empfindungen schienen ihm in gleichem Grade relativ zu seyn; sie offenbarten sich ihm nicht anders als innere Modificationen unseres Wesens. Hier sehen wir die *Wiege* des *Idealismus*.

Die *metaphysischen Eleaten* stellten die Folgerung auf, ohne das Princip ausdrücklich zu untersuchen. Es schien ihnen an sich widersprechend, eine Bewegung, einen realen

Raum

Raum anzunehmen. Durch abstracte Grundsätze bestritten sie das Zeugniſs der Sinne. Der *Idealismus* zeigte sich in ihrer Schule unter einer neuen Gestalt; er nahm einen entscheidendern Charakter an, und diente selbst zum Mittel, dogmatische Systeme zu begründen.

Gorgias und die *Sophisten* entwickelten mit viel Kunst alle Gründe, welche die Meinung von einem beharrlichen und absoluten Verhältnisse zwischen den Empfindungen und den Objecten zernichten konnten; sie wiederholten, daſs die Empfindungen nicht auſser uns sondern in uns sind. Sie schlossen daraus nur so viel, daſs, ob sie gleich in jedem Individuum veränderlich sind, ihr Zeugniſs gleichwohl für jedes Individuum gewiſs, und daſs die reale Wahrheit selbst relativ ist, wie die Eindrücke, welche zu uns gelangen. Wenn es ihnen ein Ernst mit dieser Meinung war, so muſs man sagen, daſs sie das Wesen des Idealismus und sein nothwendiges Resultat abgeschworen hatten; allein daſs sie sich zu einem solchen Paradoxon sollten bekannt haben, das ist nicht wohl zu glauben.

Während *Aristoteles* und die *Schule von Cyrene* die Vermögen des Menschen beinahe auf die Empfindung zurück führten, so stimmten sie auch die Empfindung auf den Charakter einer bloſsen innern Modification herab. Dieses war die *vierte Form*, welche der Idealismus in dem Alterthume annahm. Er schien in dieser Schule von dem *Spiritualismus* ganz und gar getrennt.

In der *Alexandrinischen Schule* zeigte sich im Gegentheil der Idealismus nur unter der Fahne des kühnsten Spiritualismus. Die Schüler des *Potamo* und *Plotin* lieſsen die Natur der materiellen Wesen gewissermaſsen verschwinden, um sie beliebig mit einer Menge von Intelligenzen zu bevölkern; sie schoben das Zeugniſs der Sinne mehr auf die Seite, als daſs sie an eine Widerlegung desselben hätten denken sollen.

Der Idealismus kam wieder bei den *Scholastikern* zum

Vorschein, als die *Nominalisten* und vorzüglich die *Conceptualisten* den allgemeinen Begriffen, welche man damals als das einzige Fundament der wahren Wissenschaft betrachtete, eine objective und äufsere Realität absprachen; als sie diese Begriffe zu blofsen Producten des Verstandes oder zu Zeichen der Sprache machten.

Man hatte gleich vom Anfange zwei verschiedene Wege angenommen, um den Verstand zu den realen Objecten zu führen, nehmlich die Empfindungen und die abstracten Begriffe. *Anaxagoras* und *Aristipp* hatten den ersten verschlossen; die *Nominalisten* versperrten den zweiten.

Jordan Bruno und *Spinoza* stellten den Idealismus in der Gestalt wieder her, welche ihm die *Eleaten* in dem Alterthume gegeben hatten; die *Theosophen* in derjenigen, welche er von den *Alexandrinischen Eleaten* erhalten hatte.

Indem *Baco* das System der Erkenntnisse auf die Beobachtung gründete, schien er voraus zu sehen, dafs die Sinne, welche ihm zu Hülfsmitteln dienen, uns eine gewisse Einsicht über die Realität der Objecte überliefern. Indessen legte er sich sonderbar genug dieses Hauptproblem nur wie von ohngefähr vor, und liefs die Auflösung desselben im Zweifel. *Locke* setzt uns aber noch mehr in Erstaunen, da er, denselben Weg verfolgend, nur an den Eingang dieser grofsen Frage führet, an demselben uns der Ungewifsheit überläfst, und in seinen Ausdrücken eine schwankende Unbestimmtheit behält, die bei ihm gar nicht gewöhnlich ist. Wenn *Locke* seinen Gedanken vollständig ausgeführt, und nicht ein gewisser Instinct ihn zurückgehalten hätte, so würde er, wir dürfen es wohl sagen, so wie er die Frage gestellt hatte, sich selbst als *Idealisten* gefunden haben.

Descartes ging diesem Problem mit mehr Aufrichtigkeit und geradezu entgegen. Weit entfernt, sich die Schwierigkeiten desselben zu verhehlen, stellte er sich gleich anfangs in eine Lage, welche für die Begründung der *Realität der Erkenntnisse* die allerungünstigste war. Er wagte es, sich

einen Augenblick von der ganzen Welt loszureiſsen, und sich in seinen Ideen zu isoliren. Daher suchte er in der Folge eine Methode, vermittelst deren er die Realitäten wieder herstellen könnte. *Descartes* fing also mit dem *Idealismus* an; er nahm ihn aber auf keine andere Weise an, sondern lieſs ihn nur als einen *provisorischen Zustand* gelten. Er war *Idealist* in seinen Prämissen; *Realist* in seinen Folgerungen.

Leibnitz verfuhr so ziemlich auf dieselbe Art, mit dem Unterschiede, daſs er ein anderes System von Demonstrationen annahm, um der Vernunft die Objecte, welche die Auſsenwelt ausmachen, wieder zu geben; auch noch mit dem Unterschiede, daſs er diese Objecte, wenn man so sagen darf, mit weit weniger körperlichen Merkmalen belehnte, und gegen die physische Welt geizig mit der Materie, verschwenderisch mit Intelligenzen war.

Die strengen Folgerungen aus dem Grundsatze des *Descartes* und *Locke*, daſs die *Empfindungen nur Modificationen unseres Seyns sind*, und aus dem Grundsatze des *Descartes* und *Leibnitz*, *daſs der menschliche Verstand nur von seinen eignen Ideen ausgehen kann*, verfolgte endlich *Berkeley* mit Ernst, und wagte es, sich zu einem *vollständigen* und *absoluten Idealismus* zu bekennen. Aber als eifriger Feind des Skepticismus nahm er einen sehr ausgedehnten *Spiritualismus* an, und schlug gewissermaſsen den Thron der höchsten Intelligenz auf den Trümmern der Welt auf.

Der *Idealismus* des *Berkeley* ist von dem Leibnitzischen in drei Hauptpuncten verschieden. Erstens, nach *Berkeley* werden uns unsere Vorstellungen *gegeben*; nach *Leibnitz* sind sie das *Product* unserer eignen Thätigkeit. Zweitens, nach *Berkeley* giebt es *keine Beziehung* zwischen unsern Vorstellungen und den Objecten; nach *Leibnitz* ist diese *Beziehung wirklich*, nicht vermöge einer unmittelbaren Anschauung, sondern vermittelst einer *vorherbestimmten Harmonie*. Drittens: Nach *Berkeley existiren bloſs Intelligenzen*; nach *Leibnitz*

nitz verdunkelt sich das Vorstellen der *Vorstellungskraft* in gewissen Wesen so weit, daſs es auf ein bloſses *Vorstellen ohne Bewuſstseyn* (*Perception*) eingeschränkt ist, und dieses macht das Wesen eines *Körpers* aus.

Hume hat den *Spiritualismus* von dem *Idealismus* getrennt, wie sie *Berkeley* beide verbunden hatte, um nur das zweite System zu behaupten, und näherte sich also dem Skepticismus wieder.

Hobbes erneuerte von der einen Seite die Meinung der reinen Nominalisten, und von der andern die des *Aristipp*. „Die abstracten Begriffe sind nur in den Worten enthalten. Die Empfindungen haben nicht die geringste Verbindung mit den äuſsern Objecten."

Indem *Condillac* in seiner Abhandlung *von den Empfindungen* die groſse Idee der Alten von dem Vorzuge des Gefühls entwickelte, hat er durch eine scharfsinnige Analyse die ersten Eindrücke erklärt, welche uns von der Existenz der äuſsern Gegenstände benachrichtigen. Allein man hat sich gefragt, ob alle die Operationen, welche er seiner Statue beilegt, etwas anders als eine Hypothese sind; man hat sich gefragt, warum er, nachdem er erklärt hat, wie die Dinge geschehen konnten, nicht bewiesen hat, daſs sie wirklich auf die Art geschehen. Man hat die Bemerkung gemacht, daſs er seine Statüe in ziemlich groſser Ungewiſsheit über die reale Existenz der Materie gelassen habe.

D'Alemberts in der Regel so strenger Geist hüllt sich in eine Art von Wolke ein, wenn es darauf ankommt, über die Realität der Empfindungen zu entscheiden. Bald glaubt er, die Existenz der äuſsern Objecte sey einer Demonstration fähig, und er sucht eine solche auszuführen; bald findet er alle Schlüsse zu kraftlos, um diese Existenz zu beweisen, und er appellirt an einen Instinct, dessen Natur er nicht erklärt. *Helvetius* verwirft das Eine und das Andere, und kommt auf *Aristipps* Meinung zurück.

Kants Idealismus erscheint bei dem ersten Anblick nur als

als ein gemilderter Idealismus. Da aber die Materie, welche nach seinem Eingeständnifs als ein Element in unsere Erkenntnisse eingehen sollte, *diese von Aufsen gegebene Materie*, kein einziges eigenthümliches Merkmal von *Raum*, *Dauer* und *Existenz* darbietet, da sie, indem sie ihre Realität offenbaret, sich doch nicht als ein Wesen, welches *an sich existirt*, offenbaret; so kann man sich leicht überzeugen, dafs *Kant mehr Idealist ist*, als er selbst inne wurde. Wie er die Vertheilung zwischen der *Materie* und der *Form* getroffen hat, ist der Antheil der letztern so vergröfsert worden, dafs für die erste nichts übrig blieb, als etwa ein leerer Name, welchen seine Nachfolger bald haben verschwinden lassen. Diese haben den Idealismus auf einen solchen Grad gebracht, dafs sie selbst die ursprüngliche Realität des *Ichs* nicht unangetastet liefsen, und nur denjenigen Dingen die Existenz zugestanden, welche durch das Ich mit Freiheit hervorgebracht worden sind, durch das Ich, *welches sich selbst frei setzt*, das heifst, welches zu schaffen anfängt, noch ehe es selbst existirt.

Sobald als erkannt worden, dafs die Empfindungen nicht in den Objecten existiren, sondern nur unsere eignen Modificationen sind; dafs sie keinen absoluten, sondern relativen Charakter haben; dafs ihr in einigen Fällen ungetreues Zeugnifs in allen übrigen einer Bürgschaft bedarf: sobald findet sich auch die Vernunft von den äufsern Objecten getrennt, deren Existenz sie annahm, auf welche sie alle ihre Urtheile bezog, mit welchen sie eine Gemeinschaft zu unterhalten glaubte. Es existiren dann für sie zwei verschiedene Welten; die *Welt der Ideen* und die *Welt der Realitäten*. Der *absolute Idealismus* verschliefst sich ausschliefsend in die erste; aber die meisten Philosophen suchen mehr oder weniger ausgedehnte Eroberungen in der zweiten zu machen, und sie ergreifen verschiedene Mittel, um den Zwischenraum, der sich zwischen ihnen und dieser Welt befindet, zu überwinden, und an ihren Ufern zu landen.

Wir wollen einen Blick auf die verschiedenen Antworten werfen, welche die Philosophie nach und nach gegeben hat, um dem Idealismus zu entgehen, und die Realitäten zu erreichen.

Da die gröfste Anzahl der Philosophen verzweifelte, die unterbrochene Gemeinschaft durch den Canal der Sinne wieder herzustellen, so nahmen sie ihre Zuflucht zu dem Wege des Raisonnements und der abstracten Schlüsse. Sie machten von dem Raisonnement einen doppelten Gebrauch, theils das Zeugnifs der Sinne in gewissen Fällen zu beweisen und zu rechtfertigen, oder dasselbe zu ergänzen, indem sie in der Natur der Dinge allein das Princip aller Realitäten schöpften. Diese Demonstrationen sind ins Unendliche verändert worden, zum offenbaren Zeichen, wie wenig diejenigen, welche sie strenge prüften, von einer derselben befriediget worden. Keine hat auch in der That den Sieg davon getragen, welcher einer strengen Demonstration eigenthümlich seyn mufs.

Andere wollten den Sinnen das Vermögen wieder geben, uns geradezu von den Aufsendingen zu belehren, und setzten zu dem Ende gewisse *Mittelkräfte* zwischen unsern Empfindungen und den Objecten, gewisse Ausflüsse, gewisse bewegliche Gestalten voraus, welche von den Objecten abgehen, sich in uns selbst festsetzen, und jene repräsentiren. Dieses ist insbesondere *Epikurus* System; nur aber eine ganz grundlose Hypothese, welche höchstens die Uebereinstimmung unserer Empfindungen mit den Objecten erklären könnte, wenn sie schon bewiesen wäre, im Grunde aber zwei Realitäten anstatt einer zu beweisen hätte. Ist es nicht aufserdem befremdend, dafs *Epikur*, nachdem er das ganze System der Erkenntnisse auf den Sinnen hat beruhen lassen, uns sagt, die Sinne urtheilten nicht? Er glaubt dadurch den Einwürfen der Skeptiker zu entgehen; denn wenn die Sinne nicht urtheilen, so können sie auch nicht falsch urtheilen. Aber wie hat Epikur nicht eingesehen, dafs wenn die Sinne

uns nicht betrügen können, sie uns noch weit weniger von der Wahrheit belehren können?

Andere konnten durch eine Unterscheidung und Vertheilung alles mit einander vereinigen. Sie betrachteten die Empfindung als das Product von zwei verschiedenen Bestandtheilen, von denen die eine Art von Aufsen kommt, und die Reihe der Realitäten ausmacht, die andere Art aber in uns selbst entspringt, und den relativen Charakter der Empfindung gründet. *Aristoteles* ist der Urheber dieses Systems, und er führte zuerst in die Vorstellungen die Definition von der *Materie* und *Form* ein. Aber diese durch den Verstand allein, das heifst, durch eine dabei interessirte Partei bewirkte Vertheilung macht den Verstand zum Richter in seiner eignen Sache, und die daraus hervorgehende Scheidung zeigt sich durchgängig als willkürlich. Kommt es nun darauf an, die Identität der Materie der Empfindung mit den Objecten darzuthun, *die Realität dieser Materie zu beweisen*, so findet man sich nicht weniger in Verlegenheit, und dieselbe Schwierigkeit erneuert sich.

Andere suchen hier durchaus bei physiologischen Erklärungen Hülfe. Einige Objecte berühren durch ihre Oberfläche die äufsere Oberfläche unserer eignen Organe; die entfernten Objecte wirken ebenfalls durch Erschütternng der umgebenden Luft oder durch Lichtstrahlen auf unsere äussern Theile; die an den äufsern Organen hervorgebrachte Wirkung pflanzt sich bis zum Gehirn fort; das Gehirn empfängt einige neue Modificationen; es wirkt entgegen; diese Modificationen sind die Ideen; diese Entgegenwirkung ist das Urtheil, das Raisonnement. Dieses ist das *System der Physiologen*, und es scheint höchst einfach zu seyn. Doch hat alles dieses nichts mit dem *philosophischen Idealismus* zu thun. Diese Hypothese erklärt nicht nur nicht die *reale Existenz* des *Ichs*, so wie sie durch das *Bewufstseyn* gegeben wird, und verwandelt also den klärsten Inhalt unserer ursprünglichen Vorstellungen in eine blofse *Erscheinung*, sondern

dern vermehrt auch noch die gerechten Zweifel über die äufseren Erscheinungen. Es fällt aufserdem in die Augen, dafs, da die Hypothese der Physiologisten schon organisirte Körper und ihre wechselseitige Wirkung annimmt, die Wirkungsart derselben, die Frage, welche aufgelöst werden sollte, und noch viel mehr schon vorausgesetzt wird.

Andere haben zwischen den verschiedenen Klassen der Empfindungen einen wesentlichen Unterschied aufzuspüren gesucht, damit einer besondern Art derselben das Vorrecht zuerkannt würde, den menschlichen Verstand mit den realen Objecten in Beziehung zu setzen. Diesen Vorzug erhielt das Gefühl. *Demokrit* scheint unter den Alten der Urheber dieser Meinung gewesen zu seyn, welche *Condillac* in den neuern Zeiten vorzüglich entwickelt hat. Allein man hat gefragt, ob es möglich sey, von fünf Sinnen viere dem fünften entgegen zu setzen; ob es möglich sey, dafs jene durchaus innerlich, und dieser allein äufserlich sey; man hat gefragt, ob die Belehrung, welche der Gefühlssinn uns geben soll, nicht lediglich aus dem besondern unwiderstehlichen Hange entspringe, durch welchen wir ihm gewisse Objecte geben; ob dieser Hang nicht die Wirkung der Gewohnheit seyn könne, wie der mit den andern Sinnen verbundene Hang, dessen Irrthum das Gefühl allein berichtiget; ob nicht das Gefühl ebenfalls berichtiget werden könnte, im Fall wir besser aufgeklärt würden; ob der scheinbare Vorzug des Gefühls in dieser Hinsicht nicht lediglich in dem früheren Alter seiner Empfindungen bestehe, welches die denselben entsprechenden Gewohnheiten älter und eben darum auch stärker macht; man hat gefragt, warum dieser Hang nicht auf Schlüssen beruhet, und warum er es nicht seyn kann? Man hat den Einwurf gemacht, dafs die Aeufserung unseres Gefühls nichts anderes ist, als eine Thätigkeit von unserer Seite, und wie ein Wesen wirken könne, wo es nicht ist?

Andere ertheilen allen unseren Sinnen das Recht, uns von den äufseren Realitäten zu belehren; ertheilen selbst den

Empfindungen einen *repräsentativen* Charakter, welcher aus ihnen eben so viele Bilder von Objecten macht; sie verwerfen indessen jedes fremde Mittelwesen zwischen der Empfindung und dem Objecte selbst, und setzen voraus, dieses Bild bilde sich von selbst und geradezu nach seinem Muster. Sie nehmen verschiedene Vergleichungen zu Hülfe, um dieses Phänomen begreiflich zu machen, z. B. den in dem Wachse gelassenen Abdruck, das auf dem Grunde der Netzhaut gemalte Bild, den Spiegel u. s. w. Da indessen die Urtheile, welche unsere Empfindungen begleiten, uns zuweilen zu Irrthümern verleiten, so haben die Urheber dieser Meinung gewisse in den Nebenumständen, oder in dem Zustande der Organe, oder selbst in der Klarheit der Vorstellungen liegende Bedingungen ausgesonnen. Hier erkennt man das System der *Stoiker* vorzüglich wieder. Allein die Idealisten haben geantwortet, dafs alle diese Vergleichungen keine Anwendung auf ein geistiges Phänomen leiden, dafs sie keine Gültigkeit haben, woferne sie sich nicht schon auf einen Beweis stützen, der die Aehnlichkeit begründet; sie haben gesagt: wenn man voraussetzt, dafs unsere Empfindungen Abdrücke, Ansichten, Bilder sind, wozu man sie gerne machen möchte, wer wird sich zum Richter zwischen diesen Bildern und ihren Originalen aufwerfen? Man würdiget die treffende Aehnlichkeit eines Gemäldes mit seinem Original nur darum, weil man im Stande ist, sie zu vergleichen; man vergleicht sie, weil man eine klare Vorstellung von dem einen und dem andern hat, weil das Original besonders angeschauet worden, oder dem Gedächtnisse gegenwärtig ist; man müfste also voraussetzen, man habe schon eine besondere Erkenntnifs, oder Erinnerung von den äufsern Objecten, um sich die Gewifsheit zu verschaffen, dafs die Empfindungen eine treue Darstellung derselben sind.

Nach diesen kamen Andere, welche sich dazu verstanden, die Empfindung des *repräsentativen Charakters* zu berauben. Sie verwarfen alle auf die vorgeblichen innern Bil-

der

der sich beziehenden Hypothesen. Der Verstand siehet nach ihnen nicht seine Empfindungen, sondern die Objecte selbst; er besitzt von diesen nicht eine Copie, sondern hat es selbst mit dem Original zu thun. Hier ist keine Erklärung zu suchen; es ist selbst ungereimt, sich nach Beweisen umzusehen. Ein vernünftiger Instinct, der gemeine Menschensinn erkennt das *Daseyn* und das *Reale;* diese Erkenntnisse sind über alle Demonstrationen erhaben und gewisser als sie. Diefs ist das System, wie es *Reid* entwickelt hat. Die Idealisten haben sich aber beklagt, dafs man durch ein solches Verfahren den Knoten nicht auflöse, sondern zerhaue; sie haben sich beklagt, dafs man den Menschen dem Instincte überlasse und dadurch die Rechte der Vernunft zernichte; dafs die Nomenclatur der ursprünglichen, unter das Gebiet des Menschensinnes gerechneten Wahrheiten auf eine zu willkürliche Art gebildet sey. Sie waren gewissermafsen unwillig, dafs *Reid* den gemeinen Mann zum Richter über eine Frage machte, welche bisher der höheren Philosophie vorbehalten blieb. Sie haben bemerklich gemacht, dafs man auf diese Weise jede beliebige Meinung als ausgemacht aufstellen, und sich des Beweises derselben überheben könnte, wenn man sich begnügte zu sagen: der *gemeine Menschensinn* hat sie entschieden. Sie haben gefodert, man solle ihnen den Schiedsrichter bekannt machen, welcher die Art von Dingen bestimmen könne, worüber der gemeine Menschensinn ein Recht zu entscheiden habe. Endlich haben sie den Einwurf gemacht, der gemeine Menschensinn könne keine widersprechenden Sätze annehmen; und es schien ihnen widersprechend, dafs der Verstand noch Etwas aufser der Sphäre seiner eignen Existenz und seiner eignen Modificationen erkenne.

Andere gründeten endlich — dieses ist das letzte System — auf die Beziehungen der Sinne die Existenz der äussern Objecte und die Realität unserer Erkenntnisse von denselben; sie glaubten nicht, dafs uns die Sinne durch eine von

dem

dem Raisonnement unabhängige Vorstellung davon unterrichteten, sondern hielten dafür, *der Verstand schliefse von den Empfindungen auf ihre Objecte, wie von den Wirkungen auf ihre Ursachen.* „Wir geben, sagen sie, uns unsre Empfindungen nicht selbst; sie sind also das Product einer fremden Kraft; wir bilden nur unsere zusammengesetzten Ideen; unsere einfachen Ideen sind also eine Anleihe, die wir von Wesen, die von uns verschieden sind, machen." Dieses ist insbesondere das Raisonnement des *Locke;* und *D'Alembert* kommt auch ziemlich auf dasselbe hinaus. Allein die Idealisten erheben dagegen noch viele Einwürfe. „Ein solches Raisonnement setzt voraus, dafs man das Recht habe, von einer bekannten Wirkung auf eine unbekannte Ursache zu schliefsen; *Hume* hat aber dieses Recht in Anspruch genommen. Kann der Verstand überhaupt von den Wirkungen zu den Ursachen aufsteigen, so geschieht es nur vermöge der *Analogie;* hier kann aber keine Analogie statt finden, wenn man nicht das in Frage stehende voraussetzt." — Zugegeben, dafs das Vorhandenseyn der Empfindungen, welche wir uns nicht selbst geben, die Existenz gewisser Dinge aufser uns beweise, so gewährt uns diese Induction doch gar keine Einsicht von ihren innern Eigenschaften. Was bedeutet aber das Wissen, dafs eine Sache existirt, wenn man nicht weifs, wie diese Sache beschaffen ist? Auch gestand *Berkeley* wohl ein, dafs wir nicht Urheber unserer Empfindungen sind, und räumt ein, dafs sie eine fremde Ursache haben müssen; aber er fand es doch weit natürlicher und einfacher, sie unmittelbar aus der höchsten Intelligenz abzuleiten. *Leibnitz* endlich greift die Hauptvoraussetzung selbst an, und erblickt in den Empfindungen nichts anderes, als das Product der innern Thätigkeit des Geistes; er spricht ihnen den Charakter der Einfachheit ab, welchen *Locke* in einigen derselben glaubte gefunden zu haben.

Je mehr man die Ursachen von den Revolutionen der Philosophie gründlich erforscht, desto mehr überzeugt man sich

sich, dafs, wie wir schon gezeigt haben (1), diese Art von Streit und Kampf zwischen den speculativen Raisonnemens, welche den menschlichen Geist zum *Idealismus* hinreifsen, und zwischen dem mächtigen Instinct, welcher ihn wieder zu dem *Realismus* zurück führt, zwischen dem Bedürfnifs, für unsere Empfindungen äufsere Objecte zu finden, und zwischen der Unmöglichkeit, sich Rechenschaft von den Gründen ihrer Existenz zu geben, dafs dieser Kampf, sage ich, die Hauptursache von den Bewegungen, der Unruhe, und wenn man so sagen darf, von dem Schwanken gewesen ist, welches die Philosophie in ihren Behauptungen über das Princip unserer Erkenntnisse erfahren hat.

Nicht weniger wahr ist eine zweite Folgerung, auf welche uns die Entwickelung dieser langen Untersuchung führen mufs. *Haben unsere Erkenntnisse wirklich einige Realität, so mufs sich diese Realität selbst an ihrer Quelle finden; so müssen die ersten logischen Wahrheiten zu gleicher Zeit auch reale Wahrheiten seyn;* so können die Erkenntnisse nicht durch die Kunst der Schlüsse eine Realität erlangen, welche sie in ihren Elementar-Principen nicht haben würden; so bleibt der Vernunft nur eine unvermeidliche Alternative übrig. Diejenigen, welche die reale Existenz der äufseren Objecte annehmen zu müssen glauben, müssen sich auch entschliefsen, diese Wahrheit in den Rang der ursprünglichen, unmittelbaren, keines Beweises bedürftigen Erkenntnisse zu setzen; diejenigen, welche nicht einwilligen, diese ursprüngliche Erkenntnifs des Daseyns anzunehmen, welche bei dem Anfangspuncte ihrer Schlüsse sich auf blofse Combinationen des Verstandes einschränken zu müssen glauben, müssen sich entschliefsen, in den entscheidendsten Idealismus zu versinken. Es giebt kein Mittleres zwischen diesen beiden Fällen, und jeder *gemäfsigte Idealismus*, welcher die *ersten Existen-*

1) Zweiter Band 2 Kap. S. 39.

stenzen zu beweisen sucht, muſs nothwendig nur eine fruchtlose Vermittlung zwischen zwei ewig einander widerstreitenden Systemen seyn.

Alle Operationen des Verstandes kommen in der That auf die zwei Momente: *auflösen*, *zusammensetzen* zurück. Nun kann er, wenn er auflöset, in einem Resultate nichts anders finden, als was zu den Elementen desselben gehöret; und bei dem Zusammensetzen kann er kein einziges Element seiner eignen Schöpfung hinzufügen, sondern nur die Bestandtheile, die er schon besitzt, und welche seinen ursprünglichen Reichthum ausmachen, zusammenstellen und verbinden. Sollte der menschliche Verstand, wenn wir ihn als aller ursprünglichen Erkenntniſs realer Gegenstände beraubt denken, vermittelst der Schlüsse eine reale Wahrheit zu gewinnen hoffen, so würde er einem zu Grunde gerichteten Kaufmanne gleichen, der ohne Mittel zu besitzen sich überredete, vermöge der Rechnungen auf dem Papiere, vermöge seiner Schriften und Rechnungsbücher könne er ein Inventarium bilden, das ihn wirklich bereicherte. Die Astronomen würden bei aller Unterstützung von der Geometrie und Algeber sich vergeblich vorgenommen haben, die Grenzen unseres Erdkreises zu überschreiten, und die Gesetze des Planetensystems zu bestimmen, wenn sie sich nicht einige directe Observationen über die Erscheinungen an dem Himmel hätten verschaffen können. Eben so werden die Philosophen mit Hülfe der besten Logik umsonst hoffen, über die Grenzen der Ideenwelt hinaus zu gehen, wenn ihre unmittelbaren und anschaulichen Begriffe, auf Ideen allein eingeschränkt, nicht wenigstens einige Data über das Daseyn und die Veränderungen der realen Welt gewinnen könnten.

Diese Wahrheit, welche in dem Verhältnisse an Ueberzeugungskraft gewinnt, als man mit Aufmerksamkeit über die aufgeworfene Frage nachdenkt, giebt Stoff zu drei wichtigen Sätzen.

Erster Satz. Es ist nichts als ein ungereimter Versuch,

wenn

wenn man durch eine Methode a priori die Realität der Erkenntnisse beweisen will.

Zweiter Satz. *Diejenigen, welche entschieden haben, den absoluten Idealismus zu verwerfen, müssen, wenn sie consequent seyn wollen, gewisse unmittelbare und ursprüngliche Thatsachen annehmen.*

Dritter Satz. *Da die abstracten Begriffe nicht an sich selbst den unmittelbaren und anschaulichen Charakter der Realität bei sich führen, so kann man den Idealismus nicht verwerfen, ohne das System der menschlichen Erkenntnisse auf Urtheile, welche sich an unsere Empfindungen anschliessen, folglich auf allgemeine allen Menschen gemeinsame Urtheile zu gründen.*

Nachdem wir die Frage so gestellt haben, so wollen wir die Hauptgründe, auf welche sich der Idealismus gründet, zu prüfen suchen.

Die Idealisten haben ihre Gegner vorzüglich von zwei Seiten angegriffen. *Die Uebereinstimmung unserer Ideen mit den Objecten,* sagen sie, *ist unmöglich; wäre sie aber auch möglich, so könnte sie doch nicht erkannt werden.*

Der erste Grund, worauf sie sich stützen, um die Möglichkeit aller realen Uebereinstimmung zwischen den Ideen und den Objecten zu leugnen, gründet sich auf einen, wie ihnen dünkt, einleuchtenden Grundsatz: *Ein Wesen kann nicht da wirken, wo es nicht ist.* Wenn also, setzen sie hinzu, unser Verstand die Objecte, welche aufser uns selbst existiren, erfassen könnte, so würde er aufser der Sphäre seiner eignen Existenz wirken.

Kennen wir denn aber die Natur der *Wirksamkeit* überhaupt, und jeder einzelnen insbesondere hinlänglich, um die Bedingungen, welche sie voraussetzt, und die Art und Weise, wie sie wirklich wird, auf eine solche Art behaupten zu können?

Wenn wir uns auf den Begriff der Wirksamkeit, wie er für uns möglich ist, einschränken, was finden wir dann?

Nichts

Nichts mehr als die Folge zweier Thatsachen; *wir wissen, dafs Eins auf das Andere folgt* (*). Der Grund der Verknüpfung zwischen beiden ist uns gänzlich unbekannt. Wir nennen das Erste *Ursache*, und das Zweite *Wirkung*. Von einem Wesen, welches die Eigenschaft einer Ursache uns darbietet, sagt man, es *wirke* auf dasjenige, welches die Wirkung empfängt. Wir kennen nicht die Natur dieser Wirksamkeit, weil wir nicht die Triebfeder, das Werkzeug und die Wirkungsweise, welche angewendet wird, erkennen.

Dafs jener Grundsatz so evident schien, kam daher, dafs man sich eine *Aehnlichkeit* zwischen der *geistigen* und *physischen Wirksamkeit* dachte. Der Begriff der *physischen Wirksamkeit* ist mit dem Begriff des Raumes, und zwar des von einem wirkenden Körper eingenommenen Raumes verbunden, weil die Körper nicht anders als durch die ihren Theilen eingedrückte Bewegung wirken. Indessen kann selbst bei der physischen Wirksamkeit die Wirkung gar wohl *ausser dem Orte*, wo der wirkende Körper befindlich ist, sich erstrecken, wie zum Beispiele die Anziehung beweist. Die Körper wirken wechselseitig auf einander, und sind aufser einander vorhanden.

Doch wir wollen den Grundsatz zugeben, wollen einräumen, dafs es einen Ort für einen Geist, und eine in diesen Ort concentrirte Thätigkeit geben könne. Ist es wahr, dafs der Verstand die realen Objecte nicht erkennen könne, wenn er nicht da wirkt, wo er nicht ist? Wenn auf der einen Seite die Objecte, obgleich äufsere, den Verstand unmittelbar berühren, was man wenigstens voraussetzen darf; wenn auf der andern Seite der Verstand bei dem Erkennen nicht in ihr inneres Wesen, in ihre innern Principe eindringt, sondern nur bei ihrer Oberfläche, an den Grenzen, wel-

*) Aber woher wissen wir, dafs diese Folge nicht blofs *subjectiv*, sondern auch *objectiv* ist?

welche sie von ihm trennen, stehen bleibt; wenn die ganze Erkenntnifs von den Objecten darauf beschränkt ist, diese Grenzen wahrzunehmen, wie wir bald sehen werden, so wird er gar nicht aufser seiner Sphäre wirken. Sonst müfste man auch sagen: die Hand könne nicht auf die Körper wirken, welche sie anfafst, weil sie sich nur an ihre Oberfläche anlegt.

Der zweite von den Idealisten aufgestellte Einwurf ist in diesem Satze enthalten: *die Ideen einer Intelligenz müssen an ihrer Natur Theil nehmen; sie können keine Wesen von entgegengesetzter Natur vorstellen.*

Es ist vielleicht interessant, gleich zuerst zu bemerken, dafs dieser Einwurf im Grunde derselbe ist, welchen andere zum Beweise brauchen, dafs es in uns kein geistiges Princip gebe. Die Vorstellungen von der Materie, sagen sie, müssen ihrem Vorbilde ähnlich, das ist, materiell seyn; sie können daher von einem rein geistigen Wesen nicht empfangen werden.

Allein hier giebt es viele Mifsverständnisse.

Man setzt für das Erste voraus, der menschliche Geist könne die Objecte nicht erkennen, wenn die Ideen desselben nicht Darstellungen von denselben sind, welches vielleicht noch bestritten werden kann.

Man setzt ferner voraus, eine Sache könne eine andere nicht darstellen, woferne sie nicht von derselben Natur sey, welches wenigstens eben so zweifelhaft ist.

Hat man aber überhaupt ganz deutliche Begriffe von der Natur der Modificationen, von der Natur der Substanzen, und von der Art und Weise, wie sich die Substanz mit den Modificationen vereiniget, wie die Modificationen in der Substanz existiren, und von den nothwendigen Bedingungen dieser Vereinigung? Und das müfste man doch wissen, wenn man hier mit Gewifsheit behaupten wollte, was möglich und unmöglich sey.

Was würde überhaupt der Grundsatz der Idealisten bewei-

weisen? Nur dieses, daſs der Geist nicht die Idee von der Materie, aber nicht, daſs diese Idee kein reales Object haben kann.

Worin bestehet die *Unvereinbarkeit der Materie und des Geistes*, welche man behauptet? Darin, daſs der Geist *einfach*, die Materie *ausgedehnt* ist. Nun nehmen die Idealisten das Factum, daſs wir die Idee von der *Ausdehnung* haben, gar nicht in Anspruch. Es bleibt zwar noch zu erklären übrig, wie die Idee des Ausgedehnten in einer einfachen Intelligenz vorhanden seyn kann; allein dieses Problem ist für die Idealisten wie für ihre Gegner durchaus dasselbe.

Indessen ist es eben nicht gar schwer, diese Erklärung zu finden, vorausgesetzt, daſs sie nothwendig sey. Die Empfindung, welche wir von der Ausdehnung der Körper haben, ist, wie wir bald sehen werden, eine durch die einförmige Wiederholung des ursprünglichen Gefühls, welches wir von der Existenz irgend einer Sache auſser uns haben, zusammengesetzte Empfindung. In dieser Wiederholung sind die Elemente, welche als auſser einander befindlich, wieder producirt werden, gerade dieselben, welche wir auſser uns wahrnehmen. Weit entfernt, daſs das *Ich*, indem es sich wiederholet, sich also auſser sich finde, erkennet es im Gegentheil, daſs es immer identisch, immer dasselbe ist, welches wahrnimmt. Indem es also die Idee der Ausdehnung erwirbt, wird es selbst nie aus Theilen zusammengesetzt, es wird nicht ausgedehnt.

Der Einwurf, welchen die Idealisten aus dem Begriffe der *Substanz* und der *Accidenz* ableiten, kann dazu dienen, den Werth, den wir diesen beiden Begriffen beilegen, zu bestimmen, und den Fehler der peripatetischen Theorie bemerklich zu machen. Der Einwurf verschwindet aber, sobald man, geleitet durch die Begriffe von Accidenz und Substanz auf die Grundsätze einer gesunden Metaphysik zurück kommt. Thut man darauf Verzicht, das Geheimniſs des Daseyns der Dinge zu durchdringen, so entscheidet diese Me-

taphysik nicht mehr über das *was an sich und in einem andern ist;* sie strebt nicht mehr, die Verbindung der Elemente, welche die Dinge ausmachen, zu erklären; Substanz und Accidenz sind für sie nur successive Abstractionen, gewisse Arten, die Dinge sich vorzustellen, welche nothwendig sehr unvollkommen sind, weil wir ihre innere Natur nicht erkennen. Uebrigens hütet sie sich, diese Abstractionen zu personificiren.

„Doch angenommen, fahren die Idealisten fort, dafs die Uebereinstimmung unserer Empfindungen mit den Objecten an sich möglich wäre, so würde sie doch unmöglich zu beweisen seyn. Denn wie sollte sie bewiesen werden? Entweder durch eine *unmittelbare Anschauung*, oder durch *Schlüsse*. Aber beides ist unzulässig."

„Wir glauben zwar die Objecte unserer Empfindungen wahrzunehmen, und es verbindet sich mit unsern Empfindungen ein unwiderstehlicher Hang, der uns bestimmt, äussere Objecte für die Empfindungen anzunehmen. Allein kann dieser Hang nicht die Wirkung einer vor der Reflexion vorausgegangenen frühen Gewohnheit seyn, deren Ursprung wir folglich nicht wissen?"

Dieser Einwurf ist scheinbar. Wir glauben jedoch, er werde von selbst verschwinden, wenn man auf die Gesetze und ersten Bedingungen unserer Gewohnheiten zurück geht. Der eigenthümliche Charakter der *Gewohnheit* besteht darin, dafs sie uns bestimmt, unseren Elementarerkenntnissen einen zu grofsen Umfang, eine zu gleichförmige Allgemeinheit zu geben; aber nicht, eine ganz neue Art von Elementen in das System unserer Erkenntnisse einzuführen. Die Gewohnheit macht, dafs wir eine Sache als allgemein annehmen, welche wir nur in gewissen Fällen beobachtet haben; aber sie fängt nicht damit an, uns zur Annahme dessen, was wir noch nie beobachtet haben, zu bestimmen. Denn dann würde es nicht eine Gewohnheit, sondern eine Neuerung seyn. Unter der Voraussetzung, wir hätten einige positive

und

und unmittelbare Vorstellungen von Realitäten, so wird sie die Gewohnheit auf eine unstatthafte Weise anwenden und ausdehnen, aber nicht in uns das Gefühl von ursprünglichen Realitäten erzeugen können, wenn wir es nicht in gewissen Fällen gehabt haben. Die Gewohnheit bringt nur falsche und willkürliche Associationen von wahren und schon existirenden Vorstellungen hervor.

Es würde daher allen Gesetzen der Gewohnheit entgegen seyn, wenn sie machte, daſs wir an gewisse Dinge den Begriff der Realität knüpften, hätten wir nicht schon diesen Begriff besessen, und ihn geradezu mit gewissen Objecten verknüpft, ehe noch eine Gewohnheit entstanden wäre. Und bemerken wir nicht bei Kindern, wenn wir die erste Entwickelung ihres Vorstellungsvermögens beobachten, daſs sie bestimmt mit einem solchen Handeln anfangen, welches die Realität der Objecte voraussetzt, daſs diese Voraussetzung bei ihnen der Erkenntniſs ihrer eignen Intelligenz lange Zeit voraus gehet, daſs die Idee von realen äuſsern Objecten bei ihnen die älteste unter allen ist?

Die Erscheinungen des Traums, der Visionen, des Wahnsinns, der Täuschungen des Gesichtssinnes, der Verschiedenheit der durch ein und dasselbe Object veranlaſsten Eindrücke; der relative Charakter einer groſsen Anzahl unserer Verhältnisse, als der Gröſse, der Bewegung u. s. w. sind der reichhaltige Stoff, welcher sich den Idealisten zu jeder Zeit dargeboten hat, um Zweifel über die äuſsere Realität unserer Empfindungen zu bilden. „Eine Menge von Empfindungen, sagen sie, sind für uns nur ein Schein (*aparence*); wer kann uns sagen, ob dieses nicht auch von allen übrigen gelte, ob nicht auch diejenigen, welche uns die realsten scheinen, nur Täuschungen sind."

Das Wort *Schein* führt etwas bei sich, welches die Vernunft erschreckt, verwirrt und verhindert, daſs man es nicht wohl erklären kann. Wir wollen indeſs auf den Ursprung der Idee, welche es ausdrückt, zurück gehen. Was ist das,

was

was den Schein ausmacht? Zuerst etwas wirklich *Reales*, welches auch absolut real seyn würde, wenn man nicht damit eine zweite Beziehung auf ein fremdes Object verbände. *Das Reale des Scheins ist seine Beziehung auf uns selbst.* So ist es in dem Traume und in dem Wahnsinne wahr, dafs wir gewisse Eindrücke erfahren. In den Täuschungen des Gesichts giebt es etwas Reales, die auf unserer Netzhaut abgebildete Gestalt. In den Empfindungen der Kälte und Wärme ist etwas Reales: eine innere Modification. In den Empfindungen der Gröfse und Bewegung ist etwas Reales: die Theile eines Körpers sind nehmlich aufser einander, und in eine gewisse Reihe geordnet; der Körper verändert die relative Lage zu den umgebenden Körpern. Ohne diese ursprüngliche Realität würde der Schein, der uns befremdet und verleitet, gar keinen Grund haben.

Nun kommt aber eine zweite Wirkung zu Stande, welche sich mit der ersten verbindet. Der Verstand beziehet diese ersten Eindrücke entweder durch eine Association, oder durch eine übereilte Verähnlichung, auf eine zweite Klasse von Realitäten, welche in demselben Augenblick aufser dem Wahrnehmungskreise unserer Sinne sind; er verwechselt diese beiden, und hält sie für identisch. Und dieses ist die Täuschung. Endlich erwacht die Reflexion. Er unterscheidet nun die beiden Arten der Realitäten, die er verwechselt hatte; er findet bei ihrer Vergleichung nur eine gewisse Aehnlichkeit und Analogie zwischen ihnen; er findet in der ersten Klasse nur das Vermögen, die zweite darzustellen, sie vorstellbar zu machen. Dieses ist nun der Schein.

Der Schein ist also selbst in dieser Beziehung und als Schein immer etwas Relatives; er enthält eine Beziehung auf eine in diesem Augenblicke nicht gegenwärtige Realität, welche aber zu einer andern Zeit gegenwärtig war. Es würde also eben so wenig Schein ohne Realitäten geben können, als ein Portrait ohne Original möglich ist. Man sagt mit Grund, man würde die Täuschung unserer Träume nicht

er-

erkennen, wenn wir bei dem Erwachen nicht die Thätigkeit unserer Sinne wieder fänden; allein man kann mit eben demselben Rechte behaupten, daſs wir nie eine Täuschung der Träume erfahren würden, wenn ihr nicht die Realitäten des Wachens voraus gegangen wären.

Wenn unsere Empfindungen, sagen endlich die Idealisten, mit den Objecten übereinstimmen, so muſs es einen Richter geben, welcher über diese Uebereinstimmung entscheidet; dieser Richter muſs im Stande seyn, sie zu vergleichen, und um sie zu vergleichen, schon eine unmittelbare und deutliche Erkenntniſs von jedem der beiden Glieder haben. Wenn aber der Verstand die Objecte nur durch die Empfindungen selbst erkennt, das heiſst, sich blos auf ihr Zeugniſs beruft, um sich von ihrer Treue zu überzeugen, so heiſst das nichts anders, als nach der Ansicht des bloſsen Portraits die Aehnlichkeit desselben mit dem auſserdem völlig unbekannten Originale beurtheilen wollen.

Will man entscheiden, wie weit dieser Einwurf gerecht seyn könne, so muſs man wissen, was man unter der Uebereinstimmung unserer Empfindungen mit ihren Objecten versteht. Stellt man sich die Empfindungsvorstellungen als ein wirkliches Gemälde der realen Objecte, als solche von ihnen abgesonderte (*detachées*) Bilder vor, daſs sie uns die Originale nicht anders zu erkennen geben, als durch ihre Vergleichung mit diesen; als Bilder, welche ihre innern Eigenschaften nachmachen und nachahmen, so ist der Einwurf unwiderleglich.

Nimmt man aber an, daſs wir keine unmittelbare Erkenntniſs von den innern, wesentlichen und constitutiven Eigenschaften der Objecte haben; daſs wir bloſs wissen, daſs sie auſser uns sind, und auſser einander existiren; nimmt man an, daſs wir nun eine Erkenntniſs von dem haben, was sie in Beziehung auf uns sind; setzt man ferner, daſs unsere ursprünglichen Empfindungen keinesweges eine Copie und Darstellung dieser Dinge, sondern das Gefühl selbst sind,

wo-

wodurch wir von ihnen unmittelbar benachrichtiget werden; dafs die ursprüngliche Empfindung also ein einfacher Act des Geistes ist, der auf die Grenze, welche ihn von den äufsern Objecten trennt, gestellt, diese Grenze anerkennt, und sagt: *das bin ich*, *das bin ich nicht*: dann bedarf es keiner Vergleichung, keiner Verähnlichung mehr; es ist kein neuer Richter nöthig, um über die Uebereinstimmung der Empfindungen mit den Objecten einen Ausspruch zu thun. Diese Objecte werden nun nicht durch ein *Gemälde*, sondern durch eine *Berührung* erkannt (*).

Woll-

*) Den etwas unbequemen Ausdruck Grenze von Geist und *Berührung* abgerechnet, welcher doch nichts anders, als einen Einflufs eines Objects auf die Seele bedeuten soll, behauptet *Degerando* nichts anders, als was *Kant* sagt, wir erkennen nur Erscheinungen, nicht die Dinge an sich. Nur der einzige Unterschied findet sich noch, dafs Degerando diesen Satz bei weitem nicht in seiner Vollständigkeit, und aus den allein entscheidenden Gründen eingesehen hat. Daraus erkläret es sich, wie er bald denselben Satz bei Kant bestreiten, bald demselben in seinen eignen Behauptungen widersprechen kann. Wenn er z. B. den Raum als etwas Aeufseres, das ist, nicht zur Möglichkeit der Erscheinungen, sondern zum innern Wesen der äufsern Objecte gehöriges betrachtet, — denn wiewohl er weiter unten die Ausdehnung als keine Eigenschaft der Aufsendinge an sich (*repraesentatio*), sondern nur als eine aus der Wiederholung und Zusammensetzung der Empfindungen ihrer sinnlichen Puncte oder Theile entstandene Erkenntnifs betrachtet wissen will, so legt er doch den Körpern ein Aufsereinanderseyn, eine Ausdehnung der Sache nach bei — so hebt er seinen freilich noch sehr unbestimmten Gedanken wieder auf. Daher ist es auch gekommen, dafs er den stärksten Grund der Idealisten, welcher daher genommen ist, dafs wir Körper nicht ohne Raum denken können, und wenn wir den Raum zu etwas Realem machen, in die gröfsten Ungereimtheiten unvermeidlich verwickelt werden, gar nicht berührt hat.

Wollten wir nun die Idealisten auf ihrem eignen Boden angreifen, so würde es uns nicht an Gründen fehlen, um zu beweisen, dafs ihr System Widersprüche enthalte.

Wir würden also für das Erste beweisen, dafs wenn keine realen Objecte existirten, der menschliche Geist auch den Begriff der Realität gar nicht denken könnte. Denn wie sollte er ihn dann gebildet haben? Ohne Zweifel nicht durch *Beraubung*, weil es keinen Begriff giebt, welcher so positiv ist, als dieser, und weil die Verneinung einer leeren Idee gar nichts Reales setzt. — Nicht durch *Zergliederung*; denn man kann von einem gewissen Inbegriffe durch Abstraction nichts absondern, als was darin schon vorhanden ist. — Nicht durch *Zusammensetzung*; denn wenn man Nichts zu Nichts noch so vielmal hinzusetzt, so kommt doch nichts anders als ein absolutes Nichts heraus. — Man kann ferner in diesem Falle nicht voraussetzen, dafs uns diese Idee der Realität von Aufsen gegeben sey, weil man dazu die Existenz äufserer Ursachen annehmen müfste. — Man könnte nicht sagen, dafs sie aus dem Innern entstanden sey. Denn wir können auf diese Art nur das Bewufstseyn von der Existenz unseres *Ichs* und seiner Thätigkeiten haben, aber nicht aus dieser Quelle die Idee einer äufseren Realität gewinnen, von welcher doch hier die Rede ist.

Man könnte den Idealisten, welche zu dem Spiritualismus ihre Zuflucht nehmen, beweisen, dafs wenn wir nicht die Existenz der äufsern Objecte erkenneten, wir gar nicht mehr die Existenz unserer eignen Intelligenz erkennen könnten. Diese Bemerkung wird nicht befremden, wenn man darüber nachdenkt; dafs es in uns eine Menge von Dingen giebt, welche wir längst hätten erkennen müssen, und doch nur dann wirklich zu erkennen anfangen, wenn ein Contrast den Strahl des geistigen Lichtes auf sie zurückwirft. So erkennen wir keine von unsern Empfindungen eher als in dem Augenblick, wenn wir ihr eine andere Empfindung entgegen setzen können; wir erkennen einen gewissen Zustand unse-

res

res Seyns nur dann, wenn wir bei der Veränderung, welche in uns vorgeht, dieselbe einem andern Zustande entgegen setzen. Eben so können wir unsere Existenz nur durch die Entgegensetzung einer andern Existenz erkennen, so dafs diese beiden Erkenntnisse wechselseitig eine durch die andere entspringen. Man kann gewifs seyn, dafs wenn wir nur eine einzige Empfindung hätten, wir sie nie bemerken würden. *Alle unsere Erkenntnifs gründet sich auf eine Unterscheidung, und alle Unterscheidung auf einen Contrast.*

So würde also diese erste Classe der Idealisten sich in den absoluten Idealismus zurückgetrieben sehen, welche die reale Existenz des Ichs eben so wenig annimmt, als die der äufsern Objecte. Aber bald würde man den absoluten Idealisten wieder zeigen können, dafs sie keine andere Zuflucht als zu dem vollständigsten Skepticismus haben. Man sondere von unsern Urtheilen alle Realität ab; was wird noch als Stoff unserer Erkenntnisse übrig bleiben? Nichts als die *Identität* der Ideen. Wenn nun jede ursprüngliche Idee keinen andern Werth hätte, als welcher der *Null* gleich kommt, so würde aus allen diesen Erkenntnissen nichts werden, als eine Reihe von Gleichungen der Art wie: *Nichts* = *Nichts* = *Nichts* u. s. w., ohne je aus diesem Kreise des Nichts herausgehen zu können. Dieses würde aber doch in der That nicht verdienen, dafs man es mit dem Titel der Erkenntnifs schmückte. Umsonst würde der Verstand seine — und + dazwischen setzen; hätte er keine anderen Data, so würde sich seine Wissenschaft im Grunde nur auf die durch mehr oder weniger zusammengesetzte Worte ausgedrückte Formel: *Nichts* = *Nichts* beschränken.

Wir dürfen uns daher gar nicht wundern, wenn wir sehen, dafs durch ihren Geist und vorzüglich durch ein grosses Talent der Combination unverkennbar ausgezeichnete Männer, nachdem sie nach einer Methode die Erscheinungen des Daseyns a priori zu demonstriren gesucht hatten, in der Folge durch eine Art von Nothwendigkeit auf die sonder-

derbare Hypothese geführt wurden: *das Ich schaffe die Natur; es setze sich selbst frei, und in diesem ersten freien Acte sey der Ursprung aller Wissenschaft.* Sie waren also selbst genöthiget anzuerkennen, dafs die Wissenschaft mit dem Wirklichen anfangen mufs; nur hatten sie darin Unrecht, dafs sie es nicht als etwas *Gegebenes* annehmen wollten, was das Wesen des Idealismus ausmacht; und indem sie sich nicht überwinden konnten, den menschlichen Geist zum blofsen *Zuschauer* des Daseyns zu machen, mufsten sie ihn zum *Urheber* desselben machen. Hat man alles zernichtet, so mufs man gewifs anfangen wieder aufzubauen; und wenn es selbst an Materialien fehlt, so kann man nicht bei der Bearbeitung stehen bleiben, sondern man mufs vorher alles schaffen. Fängt nun auch selbst das Ich an zu schaffen, so mufs es wohl ohne Gründe handeln. So haben die neuen Idealisten Deutschlands nichts gethan, als dafs sie gewissermafsen offenherzig eine Folgerung eingestanden haben, welche sich die Idealisten aus andern Zeiten selbst verhehlt hatten. Sobald als die Letzten sich in dem Nichts befanden, schufen sie durch die blofse Kraft ihrer Schlüsse stillschweigend die Dinge. Jene aber schaffen, wenn man so sagen darf, die Dinge auf eine sichtbare Weise. Man wird von uns hoffentlich nicht verlangen, dafs wir alle Arten von Widersprüchen aufzählen und entwickeln, welche dieser Idealismus darbietet, der dem Ich die Macht ertheilet, sich selbst und die übrigen Wesen zu *setzen*, der annimmt, das Ich habe bei einer für dasselbe selbst und für die übrige Welt so wichtigen Handlung gar keine Gründe. Es war genug zu zeigen, dafs dieses abentheuerliche System doch das unvermeidliche Resultat eines consequenten Idealismus ist, und dafs alles Anstöfsige, was er für gesunde Köpfe enthält, nothwendig auf die Principe des Idealismus selbst zurückfällt.

Jetzt bleibt uns nichts übrig, als zu zeigen, durch welche Methode der menschliche Verstand sich Rechenschaft von

der

der *Realität seiner Erkenntnisse* und der *Existenz der Objecte* geben kann.

Wir haben schon bewiesen, daſs die Realität unseren Erkenntnissen nicht zukommen kann, wenn sie nicht in den ursprünglichen und unmittelbaren Erkenntnissen anzutreffen ist. Es kommt also blos darauf an, mit Gewiſsheit zu bestimmen, welches unsere unmittelbare und ursprüngliche Erkenntnisse sind, und welches ihr wesentlicher Charakter ist. Man ist einstimmig, daſs es dem Bewuſstseyn zukommt, diese Elementar-Erkenntnisse wahrzunehmen und zu bestimmen.

Die meisten Idealisten kommen darin überein, daſs wir ein Bewuſstseyn von unserem *Ich* und seinen Wirkungen haben.

Es ist nicht schwer, die übrigen Idealisten zu diesem Geständniſs zu bringen. Denn sie gestehen ein, daſs wir ein Bewuſstseyn von unseren eignen Ideen haben, und daſs dieses eine *Elementar-Erkenntniſs* ist. Denkt man nun über diesen Act nach, durch welchen der Verstand das Bewuſstseyn seiner Ideen erhält, so siehet man, daſs er das Bewuſstseyn von denselben als *seinen Ideen* hat; daſs sich ihm diese Ideen in dem Bewuſstseyn darstellen als eine *Modification des Ichs*, als *eines denkenden Ichs*, als eines in diesem Zustande, den wir das *Denken* nennen, *existirenden Ichs*. So macht also das *Ich* und die *Existenz des Ichs* einen Theil desselben einfachen Acts aus, durch welchen wir das Bewuſstseyn unserer Ideen haben; sie werden durch dasselbe Licht aufgeklärt, und stellen sich in demselben Gesichtspuncte dar. Es wäre gar kein Grund vorhanden, das Eine anzunehmen, und das Andere zu verwerfen, oder unter Dingen, welche auf einer und derselben Linie stehen, einen ganz willkürlichen Vorzug festzusetzen.

Jetzt wollen wir das Zeugniſs des Bewuſstseyns über den Act befragen, durch welchen wir die Erkenntniſs von der Existenz unseres Ichs erhalten.

Ist dieser Act nicht zusammengesetzt? *Ist das Bewufstseyn von dem Ich getrennt von der Erkenntnifs, welche wir von Etwas als dem von dem Ich Verschiedenen erhalten?* Kann beides getrennt seyn? (2) Sind diese beiden Erkenntnisse nicht gleichseitig, parallel, auf dasselbe Gefühl gegründet, in demselben Acte enthalten? Offenbaret sich nicht das *Ich*, *und Etwas von dem Ich verschiedenes* in demselben Augenblicke, auf dieselbe Art? Bringt beides nicht einen Contrast hervor, welcher ihre Unterscheidung begünstiget, und dadurch eine verständige Vorstellung von Jedem derselben möglich macht? Stützt sich nicht der Verstand auf die zweite dieser beiden Erkenntnisse, damit er auf die erste reflectiren könne? Dieses sind die Fragen, welche wir an jeden aufrichtigen, nicht eingenommenen Denker richten; oder vielmehr wir laden jeden Denker ein, sie sich selbst vorzulegen.

Der einzige Unterschied zwischen diesen beiden Arten von parallelen Erkenntnissen bestehet darin, dafs in der Erkenntnifs, welche wir von dem *Ich* erhalten, der Act des Bewufstseyns sich verdoppelt und wiederholet findet. Sie kündiget uns an, dafs dieses *Ich*, welches der Gegenstand der

2) Ich sage: *etwas aufser dem Ich*, aber nicht: das *Nichtich*, nach dem Beispiel einiger Metaphysiker in Deutschland. Diese Ausdrücke scheinen mir gar nicht gleichgeltend. Der zweite hat nur eine durchaus *negative* Bedeutung; der erste aber eine *positive*. Man kann wenigstens ohne Mifsbrauch der Worte nicht sagen: das *Nichtich* existirt; denn das würde so viel seyn, als eine *Privation* zu etwas Wirklichem machen. Wer sagt: das *Nichtich*, sondert blos den Begriff von Ich ab, und wenn er noch keine andere Substanz kennt, so bejahet er das Nichts. Um auf den Begriff eines fremden Objects zu kommen, mufs man, nach Aufhebung des Charakters des Ichs, ein positives Merkmal an dessen Stelle setzen, welches, wenn man will, $= x$ seyn mag, aber nicht $= -1$ seyn kann, und daher etwas mehr als $= 0$ seyn wird.

der Erkenntnifs ist, auch das erkennende Ich ist; sie entdeckt uns durch eine neue Reflexion, dafs auch das Ich dasjenige ist, welches diese Identität wahrnimmt u. s. w. So reproducirt sich das *Ich* immer vor seinen eignen Augen in einer ins Unbestimmte fortgehenden Reihe von Reflexionen. Dagegen ist in der Erkenntnifs *von einem Dinge aufser dem Ich* der Act des Bewufstseyns einfach, ohne Verdoppelung und Wiederholung. Der Verstand bleibt bei dieser unmittelbaren Anschauung stehen; er kann nicht das Gefühl einer innern Existenz von diesem *Etwas* haben; er findet sich an den Grenzen desselben angehalten, er empfindet, aber durchdringt es nicht.

Doch wir wollen diese Grunderscheinung noch umständlicher zu entwickeln suchen. Wir wollen fürs Erste bei alle dem stehen bleiben, was uns unmittelbar und ursprünglich scheinen wird, und um diese Untersuchung einfacher zu machen, uns allein auf den Sinn des Gefühls einschränken.

Ich isolire mich einen Augenblick von allen fremden Körpern; aber von meinem eignen kann ich mich nicht isoliren; denn so lange als ich mein Daseyn habe, werde ich jeden Augenblick meiner Existenz von demselben afficirt.

Zwei Theile meines Körpers, wenn man will, die beiden Hände, begegnen und berühren einander. Was gehet in mir vor? Ein zusammengesetztes Phänomen, dessen Umstände aber alle zugleich sind.

Bei der Berührung meiner beiden Hände entsteht ein doppeltes Bewufstseyn in der Seele. Von der einen Seite spricht das Ich in der berührten, und von der andern antwortet das *Ich* in der berührenden Hand. Meine beiden Hände fühlen einander; zwei Empfindungen fallen zusammen und vereinigen sich in einem gemeinschaftlichen Gefühle meiner eignen Existenz. Meine beiden Hände fühlen sich *eine aufser der andern*, und diese beiden Gefühle unterscheiden sich durch eine gemeinschaftliche Grenze. Je mehr ich diesen Versuch wiederhole, desto bestimmter spricht sich dieser

Un-

Unterschied aus; meine Hand stöſst gegen die andere an, und veranlaſst eine doppelte Empfindung; durch die eine appellirt sie an das *Ich;* durch die andere macht sie die Gegenwart der andern Hand bemerklich. Diese läſst uns ihrerseits durchaus dieselbe Erfahrung machen.

Es findet also zwischen meinen beiden Händen eine doppelte Gemeinschaft und Beziehung statt; eine innere vermittelst des *Ichs*, welches sich als das Identische, welches allen beiden gegenwärtig ist, erkennet; die zweite eine äuſsere, welche auf der zugehörigen Grenze statt findet, durch welche meine beiden Hände ihre respective Existenz, dadurch aber auch zugleich erkennen, daſs eine auſser der andern ist. Die Unterscheidung und Trennung, welche über das eine von den beiden Gliedern dieser Gemeinschaft ausgesprochen wird, macht durch den Contrast die Identität, welche über das andere Glied ausgesprochen wird, hervorstechender.

Ich mag jeden Augenblick meines Lebens, den ich nur immer will, dieses Phänomen analysiren, so entdecke ich in demselben alle diese Umstände; das Bewuſstseyn stellt sie mir alle zugleich dar, und so oft als sie mir das Bewuſstseyn offenbaret; gebe ich ihnen den Namen Erkenntniſs.

Wir müssen also entweder diese Verknüpfung ursprünglicher Erkenntnisse annehmen, oder das, was uns durch das Bewuſstseyn dargeboten wird, durchaus verwerfen. Die Idealisten, welche wir hier allein bestreiten, wählen nicht diese letzte Partie, und ob sie überhaupt zulässig sey, werden wir ein andermal untersuchen.

Wir wollen aber den Fall setzen, eine von meinen beiden Händen sey plötzlich gelähmt worden. Was gehet dann in der Sphäre meines Bewuſstseyns vor? Eine von den beiden Gemeinschaften ist plötzlich unterbrochen. Anstatt daſs das *Ich* sich selbst zweimal empfindet, empfindet es sich nur einmal; es höret auf, sich in der gelähmten Hand wieder zu finden, und alle innere Beziehung ist zernichtet. Uebrigens bestehen noch die übrigen Umstände; die noch lebende

Hand

Hand fährt fort, die andere und zwar aufser ihr zu empfinden, und die Grenze zu bemerken; das *Ich* fährt fort, sich in der lebenden Hand wieder zu finden, die äufsere Beziehung dauert fort.

An die Stelle des in der gelähmten Hand wiederholten *Ichs* kann mein Verstand nur ein *x* eine unbekannte aber positive Gröfse setzen. Dieses x ist nicht = o; denn meine lebende Hand fährt fort, ein Daseyn durch die erkannte Grenze zu empfinden. Nur findet sich das *Ich* nicht wieder in diesem andern Daseyn, und die existirende Sache wird von ihm nicht erkannt.

Man setze an die Stelle der gelähmten Hand einen fremden Körper, und das Phänomen wird dasselbe seyn.

Woraus werden also meine Erkenntnisse von diesem neuen Objecte bestehen? Aus zwei Bestandtheilen. *Erstens*, dafs dieses an sich unbekannte, aber doch positive x existirt; *zweitens*, dafs es aufser mir existirt, und dafs ich aller Anstrengung ungeachtet dasselbe nicht als identisch mit der Hand, welche das Object berührt oder durchdringt, betrachten kann.

Diese doppelte Erkenntnifs ist nicht eine Vorstellung (*repraesentation*), sondern eine unmittelbare Anschauung; sie ist ein Theil des ursprünglichen Phänomens, welches mir mein eignes Bewufstseyn offenbaret.

Es ist für diese doppelte Erkenntnifs gar nicht nothwendig, dafs ich von diesem unbekannten x eine innere Empfindung habe, oder dessen Werth genau bestimme. Denn im Gegentheil besteht eben darin der Charakter meiner Wahrnehmung, dafs ich das x nur durch seine Grenze, oder durch die Grenze, welche es mit mir in Berührung bringt, empfinde. Ich durchdringe es gar nicht, sondern ich stofse nur an demselben an; seine Oberfläche hält mich auf; und eben darum, weil ich an dieser Grenze aufgehalten bin, empfinde ich seine Existenz.

Ohne uns hier in die Frage über die Theilbarkeit der

Ma-

Materie an sich einzulassen, ohne die hypothetischen Theilungen im Voraus zu suchen, welche mein Verstand in der Folge vermöge seiner gemachten Ideen in eine einfache Empfindung einschränken könnte, ist doch so viel gewiſs, daſs es für uns *einfache* Empfindungen des Gefühls giebt, das heiſst solche, in welchen wir nicht mehrere andere entwickeln können. Wir wollen voraus setzen, es existire nur ein Körper, und dieser berühre mich nur durch einen sehr feinen Punct, um in mir nur eine einzige und einfache Empfindung des Gefühls zu erzeugen; so werde ich mich dennoch in jene beiden Erkenntnisse eingeschlossen finden. Aber nun berühre mich dieser Körper plötzlich durch einen zweiten Punct, welcher dem ersten ähnlich ist. Bei dieser Gelegenheit erhalte ich zwei den erstern ähnliche Erkenntnisse, und noch eine neue. Denn ich empfinde, daſs diese beiden auſser mir existirenden Objecte auch auſser einander existiren. Ich empfinde ihre wechselseitige Grenze, so wie diejenige, welche sie von mir trennt, doch immer ohne sie beide durchdringen zu können.

Jetzt gehen zwei Operationen meines Verstandes vor sich; eine *Unterscheidung*, und eine *Verbindung*. Er unterscheidet beide Objecte, eins von dem andern, als für sich existirend, indem er sich zwischen beide setzt; er gesellt die zweifache Erkenntniſs, welche er von jedem derselben hat, ohne sie in Eins zu verschmelzen, zu einander hinzu; er vereiniget sie in eine gemeinschaftliche Aufmerksamkeit vermittelst der *Einheit* des *Ichs*, welches zu gleicher Zeit erkennet.

Daher entsteht eine zweite Ordnung von Erkenntnissen; eine schon zusammengesetzte Erkenntniſs, in welche schon Thätigkeiten des Verstandes eingehen.

Diese zusammengesetzte Erkenntniſs ist der Anfang der *Ausdehnung*.

Es ist nun eine Folge von der Beschaffenheit unserer Organisation, und von unserer Lage in Rücksicht auf andere Kör-

Körper, dafs wir mit ihnen zugleich in mehreren *sinnlichen* Puncten in Berührung stehen.

Daher kommt es, dafs wir die Körper gar nicht wahrnehmen, ohne den zusammengesetzten Begriff der Ausdehnung zu haben.

Aber diese Erkenntnifs ist doch keine Empfindung im eigentlichen Sinne, keine ursprüngliche Elementar-Erkenntnifs, weil sich in derselben mehrere Thätigkeiten unseres Geistes vereinigen. Sie ist auch eben so wenig eine Vorstellung (*repraesentation*), sondern nur eine Vereinigung, ein Inbegriff von ursprünglichen und unmittelbaren Wahrnehmungen.

Man drückt sich also uneigentlich aus, wenn man sagt: die Ausdehnung sey eine *Eigenschaft der Körper*, eine denselben *anhängende Beschaffenheit*, oder sie habe ihren Sitz in den Körpern. Denn der Begriff der Ausdehnung ist nur das Resultat von den Betrachtungen, welche wir über die Verhältnisse des Daseyns an den Theilen der Körper, vermöge welcher die sinnlichen Theile der Körper aufser einander befindlich sind, angestellt haben.

Wenn wir nun entweder mit der Hand eine ausgedehnte Oberfläche durchlaufen, oder mit der Aufmerksamkeit die verschiedenen Theile einer durch die Hand umfafsten Oberfläche einzeln durchgehen, so beobachten wir bei dieser Beschäftigung eine gewisse Folge und Ordnung, welche durch die augenblickliche Ordnung der Existenzen bestimmt ist. Auf diese Art wird eine Ordnung der Aufeinanderfolge und Verknüpfung zwischen den Grundempfindungen und den einfachen Empfindungen gegründet, aus welchen sich die zusammengesetzte Empfindung des Körpers bildet. Indem also durch eine neue Association des Verstandes zwischen diesen successiven Empfindungen das zu den Existenzen gehörige Zugleichseyn wieder hergestellt wird, so gründet die an ihnen anerkannte Ordnung eine zweite Art von Verhältnissen, nehmlich die Verhältnisse der *Lage*. Also entspringen die

La-

Lagen auch noch aus den Betrachtungen, welche unser Verstand über die gleichzeitige Ordnung und Verbindung der durch die successive Reihe unserer Empfindungen anerkannten Theile angestellt hat.

Das Verhältnifs der Lagen giebt dem Begriff der *Figuren* seine Entstehung: denn die Gestalt eines Körpers ist nichts anders als der vollständige Begriff, welcher aus der verhältnifsmäfsigen Lage seiner Theile entspringt.

Das Verhältnifs der Lage erzeugt auch den Begriff von der *Bewegung*. Vermöge des Acts der Erinnerung und der Vergleichung zwischen der Lage, welche ein Körper den Augenblick vorher einnahm, und zwischen derjenigen, welche er jetzt hat, erkennen wir, dafs sich seine Stelle verändert hat. Diese Beobachtungen wiederholen sich. Indem das Associationsvermögen unseres Verstandes die nach und nach eingenommenen Stellen und die verschiedenen Veränderungen, welche statt gefunden haben, in der Idee gleichzeitig macht, so stellen wir uns die Bewegung vor. Ich sage, *wir stellen sie uns vor;* denn wir empfinden und sehen sie nicht; wären wir des Erinnerungsvermögens ganz und gar beraubt, so würde uns alles unbeweglich scheinen.

Ein Körper ist in Ruhe; aber die Einbildungskraft bringt die Idee der Bewegung wieder hervor, und sucht sie mit der Idee des Körpers zu verbinden. Die Vernunft erkennet, dafs sie mit ihr verbunden werden kann. Daher die Idee von einem leidenden Vermögen in diesem Körper, welche wir *Beweglichkeit* nennen.

Die zusammengesetzten Empfindungen, von denen wir sprechen, haben blofs in Beziehung auf ihre Zusammensetzung zwei verschiedenartige Verhältnisse, erstens mit den Grundempfindungen, welche sinnlich einfach sind, und aus welchen die zusammengesetzten entspringen; zweitens mit den mehr oder weniger zusammengesetzten Empfindungen derselben Art. Dieses sind die zwei Quellen der Vorstellungen von der *Gröfse*, von denen wir die ersten die *absoluten*,

ten, die zweiten die *relativen* nennen. Indessen siehet man, daſs auch die ersten nach unserer Art zu empfinden wirklich relativ sind.

Die *Dichtheit* ist ein Ausdruck, den wir erfunden haben, um die Art auſser uns zu existiren, welche den Körpern angehört, den Widerstand, welchen ihre Grenzen uns entgegen setzen, auszudrücken.

Die Idee der *Beweglichkeit*, angewendet auf verschiedene Theile der Körper in Beziehung auf einander, erzeugt die Ideen von *Härte*, *Weichheit*, *Flüssigkeit*. Wenn wir diese Theile wechselsweise zu verdrängen, zwischen ihnen einzudringen suchen, und uns dieses mit gröſserer oder geringerer Leichtigkeit gelingt, so sagen wir, der Körper sey mehr oder weniger hart. Diese Begriffe sind also ebenfalls aus einer doppelten Beziehung, der Körper auf uns, und der Theile der Körper unter einander, zusammengesetzt.

Man muſs jetzt auf diese verschiedenen abgeleiteten Begriffe alles das anwenden, was wir oben von der Ausdehnung gesagt haben.

Was man die *ursprünglichen Eigenschaften* der Körper nennt, ist also nichts anders als ein Inbegriff von Betrachtungen, welche wir über ihre Existenz und über den Umstand, daſs sie auſser uns und auſser einander existiren, anstellen.

Es ist also auch in dem Begriff dieser Eigenschaften etwas *Reales*, und etwas *Künstliches* und *Gemachtes*. Das Künstliche sind die Thätigkeiten, welche unser Verstand an ihnen ausgeübt hat. Das Reale sind die Glieder, an welchen die Operationen sich geäuſsert haben. Das Reale an denselben ist die Existenz, die beschränkte und vervielfältigte Existenz. Alles übrige ist nur darum real, weil es den Begriff der zusammengesetzten, durch den Verstand ausgearbeiteten Existenz enthält.

Auſser der Existenz giebt es nichts mehr; wenn aber das Gefühl der Existenz aufgehört hat, so behält doch der

Ver-

Verstand noch davon eine Idee. Diese auf die Art von einer angewandten und wirklichen Erkenntnifs isolirte Idee bekommt den Namen der *Möglichkeit.*

Die Erkenntnifs der Existenz ist eine ursprüngliche und unmittelbare Erkenntnifs. So nimmt die Existenz die ihr gehörige Stelle — die einzige, welche sie einnehmen konnte — wieder ein; sie hat ihren Sitz selbst in dem Ursprunge unserer Erkenntnifs.

Wir müssen wohl bemerken, dafs der Verstand, wenn er die Erkenntnifs von der Existenz äufserer Objecte erlangt, sie nicht dadurch erlangt, dafs er in das Princip dieser Existenz eindringt, sondern dafs er ihre Grenzen wahrnimmt; durch die Grenze gelangt er zu dieser Wahrnehmung. Er siehet die Dinge, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, nicht von Innen, sondern von Aufsen.

Wir haben uns hier auf die Analyse der Empfindung eingeschränkt, deren Organ die Hand ist, weil uns diese jenes Bewufstseyn in der gröfsten Einfachheit und Klarheit zeigt. Man könnte es ebenfalls auf die andern Empfindungen des Gefühlssinnes, selbst in gewisser Beziehung auf die Empfindungen des Gesichts, des Gehörs, des Geruchs, des Geschmacks ausdehnen, wenn man zeigte, dafs sie fast immer den Anfang des Gefühls in sich schliefsen. Doch dieses gehört nicht zu unserm Zweck.

Die übrigen Wahrnehmungen, in welche keine Gefühls-Wahrnehmung eingehet, sind ganz innere, und haben an sich nur eine innere Realität. Sie können auf eine doppelte Art statt finden.

Einige, als die Empfindungen der Gerüche, der Farben, der Töne, der Kälte, der Wärme, des Geschmacks, von dem Wohlbefinden und dem Uebelbefinden werden in der Regel bei der Gegenwart eines äufsern Objects hervorgebracht.

Dieser Umstand wird bemerkt und wiederholet.

Die Gewohnheit vergesellschaftet die innere Empfindung mit der Gegenwart des äufseren Objects sehr innig; bald schei-

scheint die Empfindung selbst äufserlich und eine reale Eigenschaft des Objects zu seyn. Auf die Art dehnt die Gewohnheit den Begriff der Realität aus, aber sie bringt ihn nicht selbst hervor.

Mittlerweile reflectirt die Vernunft über dieses Zusammentreffen einer innern Empfindung mit der Gegenwart eines äufseren Gegenstandes, und wenn sie die allgemeinen Gesetze der *Causalität* festgesetzt hat, so siehet sie sich durch die Regelmäfsigkeit dieses Zusammentreffens berechtiget, die Empfindung als die Wirkung von der Gegenwart des Objects zu betrachten. Sie erlangt darum noch keine *unmittelbare Erkenntnifs* von der *Eigenschaft*, *vermittelst derer das Object diese Wirkung hervorbringt*, *auch nicht von der Art und Weise dieses Hervorbringens.* Sie associrt nur mit der Idee des Objects den allgemeinen Begriff der *Kraft*, den sie auf die hervorgebrachte Wirkung beziehet. Daher die *abgeleiteten Eigenschaften.*

Die abgeleiteten Eigenschaften sind daher, wie *Locke* einsichtsvoll sagt, gar nicht *repräsentativ.*

Es ist nur zu bemerken, dafs zwei Arten von Empfindungen, nehmlich die des Gesichts und des Gehörs, für die Eindrücke des Gefühls repräsentativ seyn können. Die Empfindungen des Gesichts ahmen durch die Gleichzeitigkeit der gefärbten Puncte die Gestalten, und die Empfindungen des Gehörs die Bewegungen durch die Folge des Schalls nach.

Die andere Art der innern Empfindungen, als *Hunger*, *Durst*, eine grofse Mannichfaltigkeit von angenehmen, unangenehmen, schmerzhaften Zuständen, knüpfen sich nicht an die Gegenwart der äufsern Objecte. Sie bleiben ganz innerlich, und haben keine andere Realität, als die des *Ichs*, welches sie modificiren.

Das Resultat ist: *Die Realität unserer Erkenntnisse kann nicht demonstrirt, sondern nur anerkannt werden.*

Sie wird anerkannt durch die Wirkung desselben *Bewufstseyns*, welches uns die Erkenntnifs selbst offenbaret.

Dar-

Darin besteht ein Privilegium der menschlichen Intelligenz. Sie nimmt Objecte wahr; darauf nimmt sie sich selbst wahr, und daſs sie wahrgenommen hat. Sie ist ganz Licht, aber ein Licht, welches ins Unendliche auf sich selbst reflectirt.

Man wird uns den abstracten Grundsatz entgegen setzen, daſs *eine Empfindung uns nur von unserer eignen Existenz benachrichtigen kann.* Man wird uns einen *Grund* abfodern, warum die Eindrücke des Gefühls vor allen andern das Recht haben sollen, uns von einer fremden Existenz zu benachrichtigen?

Wenn man freilich damit anfängt, daſs man die *Empfindung* mit der *Wahrnehmung* derselben (*perception*) verwechselt, und die letzte so erklärt, daſs sie sey *eine Art von dem Seyn des Ichs*, so wird man den Empfindungen keine andere Belehrung zuschreiben können, als eine solche, wovon unsere eigne Existenz das Object ist.

Wir wollen hier aber die Wortstreitigkeiten vermeiden. Es kommt darauf an, ein Factum ins Licht zu setzen, ob wir nehmlich in gewissen Fällen, wenn wir über unsere Thätigkeiten reflectiren, und alle ihre Umstände entwickeln, nicht in denselben die unmittelbare und ursprüngliche Wahrnehmung einer fremden Existenz entdecken — eine Wahrnehmung, welche man übrigens benennen mag, wie man es am schicklichsten findet.

Ist dieses Factum richtig, beständig, allgemein und ursprünglich, so ist es nicht allein unnütz, sondern auch ungereimt, nach dem *Warum?* und *Wie?* bei demselben zu fragen.

Wir wollen damit nicht behaupten, daſs wenn die Reflexion in dem Augenblicke, wo sich das Factum zum erstenmale darstellt, schon entwickelt und thätig wäre, man nicht vielleicht in diesem wichtigen Factum mehrere feine Operationen entdecken könnte, welche uns nun durch die Wirkung einer langen Gewohnheit entgehen. Wir können aber am

En-

Ende doch jetzt nichts weiter thun, als daſs wir das Zeugniſs des Bewuſstseyns zu Rathe ziehen. Was wir nun noch zu demselben hinzu zu setzen suchen könnten, um eine Erklärung zu gewinnen, würde nichts als eine Hypothese seyn. Es ist also sicherer, sich ganz einfältig an das zu halten, was uns das Bewuſstseyn offenbaret, und überhaupt würden uns jene Hypothesen immer wieder auf gewisse unerklärliche Facta, in so fern sie ursprünglich seyn würden, führen (3).

Man

3) In einem Werke, welches mit einer groſsen Anzahl von feinen und scharfsinnigen Beobachtungen einen reinen, gefälligen und geschmackvollen Stil verbindet, dessen System im Allgemeinen mir jedoch, ich muſs es gestehen, nicht ganz richtig scheinet, hat Herr *Destutt-Tracy* eine sehr sinnreiche Hypothese zur Erklärung des Ursprungs unserer Erkenntnisse in Beziehung auf die Realität äuſserer Gegenstände aufgestellt.

Nachdem *Destutt Tracy* den eigentlichen Stand der Frage mit groſser Bestimmtheit vorgelegt, und die Schwierigkeit auf gewisse letzte Formeln zurückgeführt hat, unterscheidet er bei dem Gefühl einen leidenden und thätigen Zustand. Er glaubt nicht, daſs die Gefühlsempfindungen überhaupt und das leidende Gefühl insbesondere etwas an sich haben, was uns geradezu auf die Existenz der Körper führe. Drei Dinge, glaubt er, seyen nothwendig, um dieselbe zu erkennen: *Die Bewegung, die Empfindung dieser Bewegung und der Wille sich zu bewegen.* „Ich will mich bewegen; ich bewege mich; ich empfinde diese Bewegung; aber diese Bewegung höret auf, ich werde dieses gewahr; mein Begehren dauert noch fort, aber es ist fruchtlos. Ich schlieſse, daſs ein Hinderniſs vorhanden ist, das mich aufhält, und daſs dieses Hinderniſs mir fremd ist. Jetzt entsteht die Erkenntniſs eines äuſseren Objects."

Herr *Destutt-Tracy* wird mir hoffentlich erlauben, indem ich seinen Talenten die verdiente Achtung bezeuge, und alles das Neue, welches in dieser Hypothese enthal-

ten

Man wird uns vielleicht noch das entgegen setzen, daſs die Theorie, deren Grundriſs wir eben aufgestellt haben, alle

ten ist, anerkenne, einige Bemerkungen darzulegen, welche sie mir ganz unzulässig zu machen scheinen.

Diese Hypothese würde die *Härte* der Körper im Gegensatz ihrer *Flüssigkeit* vollkommen erklären; aber sie scheint mir unzureichend, sobald es darauf ankommt, das Gefühl ihrer Existenz zu erklären.

Erstens. Wenn man die Empfindung, welche der Druck eines fremden Körpers in dem Zustand der Ruhe auf den unsrigen hervorbringt, ein *leidendes Gefühl* nennt, so dünkt es mir nicht richtig, wenn man sagt, ein solcher Eindruck benachrichtige uns nicht von der Existenz äuſserer Objecte.

Indem wir das Zeugniſs des Bewuſstseyns über das durch dieses Afficirtwerden hervorgebrachte Gefühl befragen, so finden wir, daſs es aus zwei so verschiedenen Gefühlen zusammengesetzt ist, daſs sie einen Contrast machen, nehmlich aus dem *Gefühl des Ichs*, und aus dem *Gefühle eines meinem Ich fremden Dinges*, welches durch seine Grenze mit demselben in Berührungspuncte steht. Nimmt man das Zeugniſs des Bewuſstseyns in Rücksicht auf das Eine an, wie will man es in Rücksicht auf das Andere verwerfen?

Vergleiche ich diesen Eindruck mit demjenigen, welchen ich erfahre, wenn mein Körper *in Bewegung* auf einen andern stöſst, so finde ich, daſs beide durchaus von derselben Natur sind; der einzige Unterschied findet sich, daſs die Ueberraschung und der Anstoſs den Eindruck lebendiger, den Contrast hervorspringender machen; sie tragen etwas bei, daſs man dasjenige, was in dem ursprünglichen Gefühle der Berührung enthalten ist, besser bemerkt, ohne einen wesentlichen Umstand hinzu zu fügen.

Auſserdem meine ich, ist schon etwas Thätiges in dem bloſsen Gefühle, welches uns der Druck eines fremden Körpers empfinden läſst.

Zweitens. So lange wir noch nicht die unmittelbare Erkenntniſs von der Existenz der Körper haben, so lange kön-

alle Thätigkeiten des Geistes mit einem Urtheile anfangen läſst; daſs sie die gewöhnliche Definition von dem Urtheile zer-

können wir nicht die Empfindung von der Bewegung haben, und nicht wahrnehmen, ob wir uns bewegen oder nicht. Wären wir in die Mitte des absoluten Leeren gestellt, so würden wir uns immer für unbeweglich halten; denn in dem Begriffe der Bewegung ist nothwendig etwas Relatives. Man sagt von einem Körper, er bewege sich, nur in Beziehung eines andern Körpers, in Ansehung dessen er seine relative Lage verändert.

Da wir also jetzt noch nicht die veränderte Lage unseres Körpers, welche die Bewegung ausmacht, wahrnehmen, so wissen wir auch noch nicht, ob wir uns bewegen oder nicht bewegen. Es bleibt uns blos eine innere Empfindung von dem zur Hervorbringung nothwendigen Streben, und diese Empfindung entspringt allein aus der Thätigkeit gewisser Theile des Körpers auf einander; es ist eine völlig innere Modification.

Die Wirkung mag erfolgen oder nicht, die Bewegung statt haben oder nicht, was uns unbekannt ist. Das Streben kann immer dasselbe seyn, und die Empfindung desselben immer fortdauern. Wir werden nichts anderes wahrnehmen, als daſs dieses Streben unwirksam ist, weil wir nicht beurtheilen können, ob unser Körper aus seiner Stelle rückt.

Ja noch mehr, das durch den Widerstand erregte Streben wird alsdann noch lebhafter und merklicher. Der Gefangene wird sein Streben mehr empfinden, als der in seinen Bewegungen freie Mensch.

Drittens. Es giebt im strengen Sinne keine *Empfindung von der Bewegung*, oder wenigstens keine *ursprüngliche Empfindung.* Man empfindet nicht die Bewegung, sondern wir urtheilen über sie.

Die relative Lage zweier Körper vergleichen, um die Stelle jedes derselben zu bestimmen; die Stelle, welche ein Körper in einem gegebenen Augenblicke einnimmt, mit den Stellen vergleichen, welche er nach einander in den vorhergehenden Augenblicken eingenommen hat: dieses

zernichte, nach welcher es als eine *Schätzung des Verhältnisses zwischen zwei Ideen* betrachtet wird. Wir sehen nicht ein,

ses sind die beiden Urtheile, welche wenigstens nothwendig sind, um eine Bewegung wahrzunehmen.

Allein man kann nicht einmal die Ideen des *Orts* und der *relativen Lage* erlangen, wenn man nicht schon die Beobachtung gemacht hat, dafs die Körper aufser einander und aufser uns existiren.

Die Idee der Bewegung kann selbst nicht einmal ohne die Idee eines unbeweglichen Körpers, der ihr zur Regel dienet, angewendet werden. Meine Hand mag durch eine verlängerte Bewegung auf einer steten Fläche herumirren, ich werde doch nicht bestimmen können, ob ich oder die Oberfläche in Bewegung ist, wenn ich nicht einen festen Punct habe, auf welchen ich die Bewegung beziehen kann. Es ist sogar wahrscheinlich, und das Beispiel des fliehenden Ufers scheint es zu beweisen, dafs ich die Bewegung eher der Oberfläche, als mir beilegen würde.

Viertens. Wenn wir keine Empfindung, wenigstens keine ursprüngliche von der Bewegung haben, so haben wir noch weit weniger eine von der *Thätigkeit.*

Die *physische* und *materiale Thätigkeit* ist in der That nichts anders, als die Idee der Bewegung selbst, als Ursache auf die Idee einer andern Bewegung angewandt. Wir sagen, dafs der zum Ersten bewegte Körper auf denjenigen wirket, dem er seinen Stofs mittheilet.

Was die *geistige Thätigkeit* betrifft, welche sich allein an unseren Ideen äufsert, so forsche ich vergeblich nach, wie sie die Idee eines äufsern Widerstandes geben könne.

Fünftens. Destutt-Tracy setzt voraus, dafs das erzwungene Aufhören der willkürlichen Bewegung nothwendig auf die Folgerung führe, dafs ein äufseres Hindernifs vorhanden sey. Dieser Schlufs scheint mir nicht richtig.

Es giebt wirklich Ursachen, welche, obgleich unwillkürlich, unsere Bewegung aufhalten können, ohne ein äusseres Hindernifs voraus zu setzen. Man setze zum Beispiel, mein Arm werde gelähmt. Ein Wesen, welches in dem Sy-

ein, was für böse Folgen diese Folgerung haben könne, und wir werden sie gar nicht abzuleugnen suchen. Wir kön-

System der Erkenntnisse noch nicht eingeweiht ist, welches die Organisation seiner physischen Natur und die Gesetze, welche dieselbe bestimmen, nicht kennt, wird nur das wahrnehmen, dafs seine Bewegung *durch eine von seinem Willen unabhängige Ursache* gehemmt ist. Diese Ursache kann aber eben so gut innerlich als äufserlich seyn. Diese beiden Hypothesen werden für ihn gleichgeltend seyn. Und wie viel andere Voraussetzungen könnte man noch machen, ehe man zu der eines äufseren Hindernisses genöthiget wäre.

Sechstens. Das Raisonnement des Herrn *Destutt-Tracy* ist, wo ich mich nicht irre, folgendes: *Auf mein Verlangen findet die Empfindung der Bewegung statt; ich fahre fort zu verlangen, und die Empfindung der Bewegung höret auf. Es giebt also ein äufseres Hindernifs, welches meine Empfindung hemmt.*

Nun scheint es mir, als könnte dieses Raisonnement gleicher Weise auf alle Arten der Empfindungen angewendet, und ihnen daher das Vermögen, uns von der Existenz der Objecte zu benachrichtigen, beigelegt werden.

Ich habe die Empfindung von der Nelke; sie gefällt mir, sie fesselt mich, ich verlange und begehre sie. Die Empfindung dauert fort und verlängert sich. Ich fahre fort sie zu begehren. Indessen hört sie auf einmal auf, und mein Wille dauert fort. Warum sollte ich nicht auch berechtiget seyn anzunehmen, diese Empfindung habe durch ein äufseres Hindernifs aufgehört?

Wenn *Destutt-Tracy* sagt, dafs ich in Ansehung der Empfindung der Bewegung auch noch das Bewufstseyn habe, dafs ich selbst die *Ursache* meiner Empfindung bin, so werde ich fragen, ob ich auf eine andere wissen kann, dafs ich die Ursache derselben bin, als weil die Empfindung auf mein Wollen folgt.

Die Empfindung von der Nelke, wird man sagen, erfolgt, ohne dafs ich sie verlangt und gewollt habe. Allein giebt es nicht auch unwillkürliche Bewegungen? Und kann man

können nicht einsehen, warum es ungereimt seyn sollte, die Erkenntnifs mit einem Urtheile anfangen, und das ursprüngli-

man die Empfindung der Bewegung begehren, ohne sie zu erkennen, warum sollte ich nicht auch die Empfindung der Nelke im Voraus wünschen können?

Allein es giebt, wird man ferner sagen, bei der Empfindung der Bewegung eine *Thätigkeit.* — Ich will nicht von neuem fragen, wie das Individuum in diesem Zustande die Idee einer Thätigkeit haben kann, sondern nur zu bemerken bitten, dafs auch bei der Empfindung der Nelke eine Thätigkeit vorhanden ist. Denn ich empfinde diesen Geruch nicht, wenn ich nicht die Aufmerksamkeit darauf richte. Und ist nicht die Aufmerksamkeit auch eine Thätigkeit ein Bestreben meiner Organe?

Siebentens. Um von dem Aufhören meiner willkürlichen Bewegung auf die Existenz eines äufseren Hindernisses als Ursache dieser Empfindung zu schliefsen, mufs man wenigstens voraussetzen, dafs diese Wirkung irgend eine Ursache haben müsse; mufs man voraussetzen, dafs man von einer bekannten Wirkung auf eine unbekannte Ursache zu schliefsen berechtiget ist, mit einem Worte, man mufs die grofse Verknüpfung voraussetzen, welche die Wirkungen mit den Ursachen verknüpfet, und das Zurückgehen von den einen zu den andern möglich macht.

Herr *Destutt-Tracy* hätte also nothwendig, ehe er seine Hypothese aufstellte, dieses grofse *Gesetz der Verknüpfung*, welches von verschiedenen Philosophen verworfen wird, beweisen müssen. Dieses aber hat er nicht gethan.

Doch dieses ist noch eine Kleinigkeit. Man würde nothwendig annehmen müssen, dafs das Individuum in dem Augenblick, da es die erste reale Erkenntnifs erwirbt, schon eine Erkenntnifs von der Wahrheit habe, *dafs jede Ursache ihre Wirkung hat*, und dafs man von der *Existenz der Wirkung auf die Existenz der Ursache* zurückgehen kann. Sollte ihm diese Erkenntnifs dann eingegossen worden seyn?

Sollte das Individuum bei dem ersten Eintritt in seinen Geschäftskreis die Kenntnifs von der Gültigkeit eines Schlus-

liche Urtheil in dem *Bewufstseyns eines Daseyns* bestehen zu lassen. Diejenigen, welche das Urtheil durch eine *Verglei-chung*

Schlusses haben, welche grofse Philosophen z. B. Hume nicht einräumen konnten?

Durch die Belehrungen der Erfahrung und durch die Beobachtung der Beständigkeit der Gesetze, welche die physische Welt regieren, kommen wir auf das allgemeine Gesetz, welches die Wirkungen mit den Ursachen verknüpft. Wie könnten wir also vor aller Erfahrung und ehe wir uns in einer Beziehung zu der materiellen Welt finden, nach diesem Gesetze Schlüsse machen?

Achtens. Ich gestehe, ich kann mich nicht überzeugen, dafs ein Individuum eine Erkenntnifs von seinem *Ich*, von *seinem Willen*, von *seiner Thätigkeit*, von *seiner Empfindung*, oder überhaupt von etwas, was in seinem Ich vorgehet, haben könne, woferne es nicht die Erkenntnifs von irgend einem Dinge aufser seinem Ich hat.

Ich denke die Idee von dem Ich eben so wenig ohne die Idee eines von demselben verschiedenen Objects, als ich einen Begriff von dem Innern, ohne den Begriff von dem Aeufseren denken kann.

Denn man bemerkt eine Sache nur dadurch, dafs man sie vergleicht, und ihr eine andere von ihr verschiedene entgegen setzt.

Dieses ist das allgemeine Gesetz unserer Erkenntnisse; sie beruhen immer auf einer Unterscheidung, so wie die Unterscheidung wieder auf einem Contraste beruhet.

Ein Blumenstraufs wird mir dargereicht. Diese vereinigten Gerüche werden für mich immer nur einen Geruch bilden. Der Duft der Rose, welcher unter denselben befindlich ist, würde mir nie bekannt werden, wenn man mir nicht andere Büschel von anderen Blumen vorhielt, unter welchen die Rose nicht befindlich war. Nur erst dann werde ich den Geruch der Rose absondern, durch das Absondern sie bemerken, und indem ich sie bemerke, erkennen.

Eben so wird auch das *Ich*, welches einen Theil der ursprünglichen Empfindung ausmacht, sich nicht eher von der-

chung erklären, setzen nothwendig in unsern Ideen eine *repräsentative Eigenthümlichkeit* voraus, verstatten allein dem Ver-

derselben trennen und erkannt werden, als wenn es sich eine andere *unmittelbare Empfindung von Etwas, das nicht Ich ist*, entgegen setzt. Diese beiden Ideen werden sich zugleich erzeugen.

Man kann also keine von diesen Erkenntnissen früher als die andere setzen. Ich werde übrigens sogleich auf diesen Punct zurück kommen.

Neuntens. Destutt-Tracy hat voraus gesehen, daſs man ihm nur mit einiger Mühe zugestehen werde, daſs wir eher Begierden als Erkenntnisse haben. Diesem Einwurf hat er gesucht zuvor zu kommen. Ich zweifele, daſs es ihm gelungen ist.

„Es ist nicht nothwendig, sagt er, daſs wir das, was Verlangen, Begehren ist, müſsten erklären können." Er hat Recht; aber nothwendig dürfen wir doch dem klaren Begriff, den wir von dem Begehren haben, nicht widersprechen. Enthält dieser Begriff etwas Klares und Evidentes, so ist es dieses, daſs wir nichts, wovon wir ganz unwissend sind, begehren können. Es giebt kein Begehren im Allgemeinen, sondern wir begehren immer nur dieses oder jenes bestimmte Object, und begehren es nur darum, weil wir davon eine Idee haben.

Man sagt zuweilen, man fühle das *Bedürfniſs* einer Sache, die noch nicht erkannt ist. Dieses Bedürfniſs ist aber nur eine *Empfindung eines Uebelbefindens*, und das Begehren, diese Empfindung aufhören zu machen, nicht das bestimmte Begehren eines positiven Objects. Man sagt auch, daſs man ein *reges Verlangen* ohne bestimmtes Object empfinde, wenn das Verlangen unter einer Reihe von Ideen, oder unter einer gewissen Anzahl von Objecten herumirrt, ohne einem unter denselben einen bestimmten Vorzug geben zu können. Dann erfodert dieses Verlangen nicht nur *eine*, sondern eine groſse Anzahl von Erkenntnissen.

Die Unruhe der Unwissenheit ist nur ein Leiden, und das Verlangen fängt erst mit der Aussicht auf die zur Hebung desselben dienlichen Mittel auf.

Zehn-

Verstande, diese Vorstellungen mit ihren Mustern zu vergleichen, und können den Einwürfen der Idealisten, in so fern

Zehntens. Wenn das Verlangen nicht vor der Erkenntnifs vorausgehen kann, so wird dieses noch weit mehr von dem Acte des Willens gelten. Denn nach der treflichen Erklärung des *Locke* und *Condillac* verwandelt sich das *Verlangen* nicht eher in ein *Wollen*, als bis das Individuum geurtheilet hat, es hänge von ihm ab, sich das Object seiner Befriedigung durch seine Handlung zu verschaffen. Wie sollte nun der Verstand über die Möglichkeit einer Sache urtheilen können, wovon er nicht einmal eine Vorstellung hat. Wie sollte das Individuum seiner Handlung das Vermögen, sich eine Sache zu verschaffen, beilegen, ehe es davon eine Erfahrung gemacht, ehe es gehandelt hat?

Etwas wollen, ehe man es kennt, oder was man nicht kennt, ist unstreitig nichts anders, als ein Wollen ohne Beweggründe. Wie sollte man aber einen durchaus aller Beweggründe beraubten Willen denken, oder ihn mit *Destutt-Tracys* Meinung von der Freiheit vereinigen?

Eilftens. Doch dieses ist noch nicht alles, was *Destutt de Tracy* von seinem Individuum in dem Augenblicke, da es in der Erkenntnifs den ersten Schritt thut, verlangt; das Individuum, welches *begehret* und *will*, mufs nach ihm sich auch Rechenschaft von seinem *Begehren* und *Wollen* geben, von dem Augenblicke, wo es anfängt oder aufhöret, von seinem Vermögen über die Bestimmungen seines Seyns. Alles dieses erfodert aber eine Entwickelung und Uebung des Reflexionsvermögens, als man, ich will nicht sagen, bei der ersten Thätigkeit der Vorstellungskraft, sondern selbst in den erstern darauf folgenden Jahren voraus zu setzen wenig Grund hat. Wie wenig Personen haben sich nicht nur unter rohen und wilden Nationen, sondern selbst bei uns bei ihrem lebhaftesten Bewufstseyn zu solchen Fragen erhoben?

Destutt-Tracy nimmt ursprüngliche und unerklärbare Thatsachen an. Warum sollte man unter diese nicht das Bewufstseyn der Existenz zählen? Sein Irrthum scheint mir daher zu rühren, dafs er annahm, es sey nothwendig, ei-

fern es unmöglich ist, ihre Aehnlichkeit darzuthun, auf keine Weise entgehen.

Eilftes Kapitel.

Betrachtungen über den Skepticismus.

Der Skeptiker *Aenesidemus* machte den Physikern seiner Zeit den Vorwurf, daſs sie die Thatsachen nicht mit gehöriger Gewiſsheit bewährten, ehe sie anfingen, dieselben zu erklären; daſs sie zu schnell und zu ausschlieſsend für ihre besondere Hypothese eingenommen seyen; daſs ihre gegebenen Erklärungen oft mit ihren gegebenen Principien im Widerspruch ständen; daſs sie zu unbedachtsam von den beobachteten Phänomenen auf unbekannte Dinge schlöſsen, und so den Gang der Analogieen übereilten; daſs sie willkürlich und gegen alle Vernunft die Zahl der verständigen Ursachen vermehrten; daſs sie einer einzigen Ursache die Phänomene zuschrieben, welche eben so gut die Folge verschiedener Ursachen seyn könnten; daſs sie mit einem Wort ihre Systeme auf Behauptungen gründeten, welche weder an sich einleuchtend, noch durch eine gesunde Logik bewiesen wären (1).

Wir

einen Grund von demselben anzugeben, oder es zu demonstriren.

Man wird mir, hoffe ich, diese Umständlichkeit verzeihen. Die schuldige Achtung gegen einen so ausgezeichneten Schriftsteller, und der Beifall, welchen seine Hypothese bei zwei Metaphysikern von groſsem Gewicht, *Cabanis* und *Maine-Biran* scheint gefunden zu haben, machten mir dieselbe nothwendig. (Man sehe die *Ideologie par Mr. Destutt-Tracy* An IX. K. 7. 8. 9.)

1) Man sehe den Inhalt der *acht pyrrhonischen Bücher* des *Aenesidemus*, welchen uns *Photius* (Cod. CCXII.) gegeben hat.

Wie sehr ist es zu bedauern, daſs *Aenesidemus* sich nicht eher zeigte, und daſs er bei den Alten nicht mehr Aufmerksamkeit erhielt. Vielleicht würde das Alterthum, wenn dieses geschehen wäre, eine vernünftige Physik bekommen haben. An der Stelle einer umgeworfenen Hypothese würde dann wahrscheinlich sich eine Entdeckung empor geschwungen, und dieselbe Ursache, welche die Irrthümer zernichtete, auch die Wahrheiten gegründet haben.

Die in die Schulen eingeführte Freiheit zu disputiren, führte ohne Zweifel groſse Miſsbräuche herbei, erzeugte aber auch oft einen heilsamen Zweifel, welcher die Wiederherstellung der Wissenschaft vorbereitete (2). Indem die Rei-

hat. Er läſst uns den Verlust des Textes von diesem Werke sehr bedauern. *Menage* und *Fabricius* haben jene Inhaltsanzeige commentirt.

2) „Die in den Klöstern errichteten Schulen, sagt *Herder* „(*Ideen zu einer philosophischen Geschichte der Menschheit* „20 B. §. 6.), wurden ein Theater, auf welchem die Dia„lektik des Aristoteles beständig in Zank gerieth mit der „Dialektik des heiligen *Augustins;* eine Art von wissen„schaftlichem Turnier, in welchem die Gelehrten dieser „Zeit wie in Schranken kämpften. Nichts ist so ungerecht „als die Verachtung und der Tadel, welcher jetzt bei uns „diese Streitigkeiten trifft. Man ist überein gekommen, sie „als eine von den unnützesten Anstalten des Mittelalters zu „betrachten. Allein schon die Freiheit, welche sie begün„stigten, war damals von groſsem Werth; man wurde „durch sie dahin geführt, Probleme, deren ernsthaftere „Behandlung die Zeit noch nicht herbeigeführt hatte, we„nigstens als Fragen aufzustellen, und durch entgegenge„setzte Gründe zu prüfen. — Es gab keinen Gegenstand „der Theologie oder Metaphysik, welcher nicht der Text „von subtilen Fragen und Unterscheidungen, und von ei„ner Art von Analyse wurde. Die Resultate, welche sie „hervorbrachten, hatten eben durch die Beschaffenheit der„selben weit weniger Gründlichkeit, als das rohe Gebäude von

Reihe von *neuen Pyrrhoniern*, welche in dem funfzehnten und sechszehnten Jahrhunderte auftraten, die Nichtigkeit dessen, was man zu wissen wähnte, in das Licht setzten, machten sie das Bedürfnifs eines gründlichern Wissens fühlbarer. Fast jeder Zweifel des *Montaigne* schliefst einen wissenschaftlichen Keim in sich. Eine von den wirksamsten Ursachen, welche das Fortschreiten in den Erkenntnissen sichern, ist die Kunst, da wo es zweckmäfsig ist, zu zweifeln.

Wir haben schon oft Gelegenheit gehabt, diesen *kritischen und reformirenden Skepticismus*, welcher nothwendig ist, um die Anmaafsungen des menschlichen Geistes zu berichtigen, von dem *absoluten und entschiedenen Skepticismus* zu unterscheiden, welcher Wahrheiten und Irrthümer in einen allgemeinen Bann unter einander wirft. Der erste verdient alles Lob, vorzüglich wenn er in den schicklichen Zeitumständen, das heifst, in solchen Zeitpuncten, erscheint, wo die Philosophie durch aufgeblasene und übereilte Behauptungen sich verirrt hat. Als unerbittlicher Censor und strenger Erzieher durchstreicht er die vorhandenen Ideen, lehret aber dagegen, bessere an deren Stelle zu setzen; er zerreifst einige Blätter aus dem Buche der Wissenschaft, läfst

„von positiven Ueberlieferungen, an welche man sich bisher blindlings angeschlossen hatte; sie konnten durch die menschliche Vernunft, welche sie gebildet hatte, auch wieder zerlegt werden. Wir wollen also die Vortheile dieses Disputirgeistes, welcher in dem Mittelalter herrschte, und das Verdienst derjenigen, welche ihn leiteten, nicht verkennen, weil er die Genies erzeugte, welche in der Folge diese Bruchstücke benutzen konnten. Wenn auch mehr als einer von diesen Athleten das Opfer des Neides oder seiner eignen Unvorsichtigkeit wurde, so machte doch indessen die Kunst zu raisonniren merkliche Fortschritte, und diesen verdankt es die Philosophie der Sprache, dafs sie sich übte und in Europa rascher entwickelt wurde."

läſst aber das Buch vollständig in unsern Händen und ladet uns ein, es wieder zu vervollständigen. *Sokrates* gab zuerst ein Beispiel davon, und zeigte, was man alles von demselben erwarten dürfe; er deckte den falschen Gelehrten das Geheimniſs ihrer tiefen Unwissenheit auf. Diese langsame Entdeckung entschied die glücklichste Reform, welche die Philosophie je erfahren hat. Er sagte zu den Menschen: *lernet zweifeln;* aber er setzte auch hinzu: *lernet zweifeln, damit ihr in Zukunft einer vernünftigen Ueberzeugung vertrauen könnet.*

Man kann also den Skepticismus als eine Art von geistigem *Heilmittel* betrachten, welches weislich eingerichtet ist, um eine von den schlimmsten Krankheiten des menschlichen Verstandes zu heilen, und den Miſsbrauch, den er mit seinen Kräften getrieben hat, wieder gut zu machen. Allein man wende dieses Specificum in dem Zustande der Gesundheit an; es wird ein *Gift* werden. Wird der Skepticismus auſser den Umständen angewendet, welche seine Wirksamkeit auffodern; wird sein relativer Charakter in einen absoluten verändert, sein augenblicklicher Einfluſs auf eine längere Reihe von Zeiten ausgedehnt; hört der Zweifel auf, das Vergangene zu berichtigen, und fängt an, allen Muth für die Zukunft niederzuschlagen; greift er die Rechte und die Würde der Vernunft selbst an, anstatt ihre Verirrungen zu tadeln: so wird man alles an dem Skepticismus verderblich; dann macht er, daſs alle Ursachen, welche bei dem Fortschreiten der menschlichen Erkenntnisse zusammenwirken, in ihrer Quelle versiegen.

Darin hatten die Schüler des *Pyrrho* und die Anhänger der beiden neuen *Akademieen* Unrecht. Indem sie die Maximen des *Sokrates* übertrieben, blieben sie nicht mehr bei der Prüfung des Vorhandenen stehen, sondern wagten sogar die vollkommne Weisheit in die vollständigste Ungewiſsheit und Unthätigkeit des Geistes zu setzen (3). Sie machten ei-

3) Dieser Zustand der Unbeweglichkeit und Ruhe, diese *Unthä-*

eine Kunst daraus, immer einen Grund zu finden, welchen man einem andern entgegen setzen könnte (4). Anstatt die Logik zu verbessern, suchten sie vielmehr die ganze Logik in ihrem Princip zu zernichten. Anstatt uns die Unterscheidung der Wahrheit von dem Irrthume zu lehren, wagten sie vielmehr zu behaupten, die eine könne von dem andern durch gar kein Merkmal unterschieden werden (5).

Indem sie sich eben sowohl gegen das Zeugniſs der Sinne und gegen das innere Bewuſstseyn, als gegen die methodischen Demonstrationen auflehnten, wurden sie nicht etwa Wiederhersteller der Philosophie — was sie hätten seyn können, wenn sie sich in den gehörigen Schranken gehalten hätten — sondern vielmehr Feinde der Vernunft. Sie konnten nur dahin streben, die Vernunft herab zu würdigen, und sie selbst für ihre rechtmäſsigsten Bemühungen muthlos zu machen. Hätten sie triumphirt, so hätten sie nichts anderes gethan, als die Rückkehr der Barbarei beschleuniget. Man forsche in ihren Schriften, man beobachte den Einfluſs, den sie auf ihr Zeitalter gehabt haben. Haben sie dasselbe mit einer einzigen groſsen und fruchtbaren Idee bereichert? Diese Verächter aller Wissenschaft wurden selbst wiederum Gegenstand der allgemeinen Verachtung, und ihre Uebertreibungen dienten zu nichts weiter, als den entgegengesetzten Uebertreibungen neue Kräfte zu geben.

Alle Einwürfe, welche die alten Skeptiker der Gewiſsheit

thätigkeit des Verstandes bei den Skeptikern machte den Zweck ihrer Philosophie aus, und sie nannten ihn die *Ataraxie. Sextus Empiricus Hypotypos. Pyrrhon. I. c.* 12.

4) Der Skeptiker, sagt *Sextus*, vergleicht die Ideen und Empfindungen in der Absicht, um eben so starke Gründe für die Verwerfung eines Satzes zu finden, als sich für die Annahme desselben finden, und umgekehrt. *Hypotypos. Pyrrhon. I. c.* 4.

5) *Sextus Empiric. Hypotypos. Pyrrhon. I. c.* 11.

heit aller menschlichen Erkenntnisse entgegen setzten, können auf drei Hauptpuncte zurück geführt werden. *Die eine Art entlehnt die Gründe der speculativen Philosophie gegen das Zeugniſs der Erfahrung. Die Einwürfe der zweiten Art schlieſsen nach gewissen Voraussetzungen der speculativen Philosophie über die Natur der Wissenschaft. Die dritte Art von Einwürfen hält sich für berechtiget, wegen der Verirrungen der speculativen Philosophie jede Art von Philosophie zu verdammen.* Also werden dem Skepticismus die verschiedenen Waffen, deren er sich bedient, auf eine oder die andere Art durch die speculative Philosophie an die Hand gegeben.

In dem *Sextus Empirikus* müssen wir den Geist des alten Skepticismus studieren. Er allein hat uns die Ueberlieferungen desselben erhalten, und das ganze System der alten Skeptiker entwickelt. Sondern wir die Spielereyen, welche sich in demselben eingemischt finden, und keine ernstliche Aufmerksamkeit verdienen, und die Weitläufigkeiten und Wiederholungen dieses Erläuterers ab, so bleibt nichts, als die drei eben angegebenen Hauptpuncte, übrig.

Er stellt funfzehn Gründe für den absoluten Zweifel auf. Die vier ersten und der sechste beziehen sich auf den ersten Hauptpunct. Die Abweichung, welche sich unter den Sinnen verschiedener Thierarten, unter den Sinnen der Menschen, unter den sinnlichen Eindrücken, welche ein Mensch zu verschiedenen Zeiten empfängt, und zwischen den Zeugnissen verschiedener Sinne offenbaret; die Mischung, welche sich in jedem sinnlichen Eindrucke findet, durch die Wirkung gewisser Mittelmaterien, welche zwischen die Objecte und unsere Organe in die Mitte treten — dieses sind die Gründe, welche die speculativen Philosophen dem Ansehen der Erfahrung, und die Skeptiker nach ihrem Beispiele der Gewiſsheit unserer Erkenntnisse entgegen setzen (5).

Al-

5) *Sextus Empiricus Pyrrhon. Hypotypos. I. c. 14.*

Allein es ist einleuchtend, daſs diese Gründe in ihrer Vereinigung nur eine Sache, nehmlich die Voraussetzung der *beständigen Identität zwischen den Empfindungen und den äuſsern Objecten*, zernichteten. Sie bestritten einen gemeinen Irrthum, welchen die ersten Philosophen angenommen hatten; aber sie bewiesen durchaus nichts gegen die Gewiſsheit der Erfahrung, so wie sie von der wahren Philosophie vorgestellt wird. Denn sie erschütterten auf keine Weise die drei Grundwahrheiten: daſs unsere Empfindungen reale Modificationen unseres Seyns sind; daſs *gewisse* Empfindungen uns geradezu von der Existenz äuſserer Objecte belehren, weil sie uns in Berührung mit denselben setzen; daſs die Gegenwart dieser äuſseren Objecte die Modificationen, welche uns afficiren, veranlassen.

Die speculative Philosophie hatte als Grundsatz aufgestellt, *daſs es nur eine Wissenschaft für die nothwendigen und absoluten Dinge giebt*. Die *Pyrrhonier* haben mit viel Kunst alles *Relative*, welches in unseren Erkenntnissen angetroffen wird, entwickelt. Auf diesen Zweck beziehen sich der fünfte, siebente, achte, neunte, dreizehnte unter den von *Sextus* angeführten Gegengründen. Die verschiedene Lage des Zuschauers; die Verschiedenheit in der Quantität und Gröſse; die Schätzung des Werthes der Dinge nach ihrer Seltenheit; der Gebrauch, den man in dem Urtheile von den Vergleichungen macht. Dieses macht die zweite Classe der Einwürfe gegen die Gewiſsheit der menschlichen Begriffe aus (6).

Allein alles dieses beweiset nur die Unrichtigkeit der Definition, welche die speculativen Philosophen von der Wissenschaft gegeben haben. Es wird daraus leicht bewiesen, daſs die Wissenschaft, wie sie von den speculativen Philosophen bewiesen wird, einer groſsen Anzahl unserer Urtheile nicht

6) *Sextus Empiricus Pyrrhon. Hypotypos. I. c. 14. 15.*

nicht zukommt. Aber daraus, dafs es eine grofse Anzahl von *relativen* und *zufälligen Wahrheiten* giebt, folgt durchaus nicht, dafs es keine *sehr positive Wahrheiten* gebe. — „Wenn ihr, sagen die Skeptiker, die Dose eines Arzneimittels verändert, so verwandelt ihr dasselbe in ein Gift." (7) —

Was soll man daraus schliefsen? Dieses Specificum sey in dem ersten Falle kein wirkliches Heilmittel, und in dem zweiten Falle kein wirkliches Gift? Gewifs nicht, sondern nur dieses, dafs diese beiden realen Wirkungen, ungeachtet sie entgegen gesetzt sind, dennoch unter verschiedenen Umständen statt finden können. Der Irrthum würde nicht in jedem besonderen Falle, sondern nur darin liegen, dafs man die Folgerung von dem einen zum andern zu schnell verallgemeinerte. Jede Proportion wird unstreitig verändert, sobald als man die Glieder derselben verändert; allein sie ist nicht weniger genau, wenn man diese letzten unverändert läfst, und diese sind eben so real, wenn man sie nur in der Reihe der Erfahrung nimmt. Darf man auch, was ohne Zweifel nicht geschehen darf, von dem einen besondern Factum nicht zu rasch auf ein Factum von einer andern Beschaffenheit schliefsen, so giebt es doch unveränderliche Analogieen, welche man durch verständige Vergleichungen auffassen kann, welche den Wahrheiten der Wissenschaft den von den speculirenden Denkern verkannten, aber von der Wahrheit gerechtfertigten Charakter der vernunftmäfsigen Allgemeinheit geben — diesen Charakter der Allgemeinheit, welcher sich in den Resultaten, nicht aber in den elementarischen Sätzen findet; diesen Charakter, gegen welchen die Beispiele des Sextus gar keinen Zweifel erheben.

Die Pyrrhonier sind dann meisterhaft, wenn sie die Sinne dem Raisonnement, das Raisonnement sich selbst entgegen setzen. Man hat mit der Dialektik so viel Mifsbrauch ge-

7) *Sextus Empiricus Hypotypos. Pyrrhon. I. c. 14. §. 7.*

getrieben, daſs sie einen sehr reichhaltigen Stoff für ihre Contraste fanden. Eine Menge von speculativen Systemen ist durch die Beobachtung um ihren Credit gekommen; und die meisten strafen einander wechselsweise Lügen (8). Welche traurige Gründe des Triumphs für die Verächter der menschlichen Vernunft. Doch ist übrigens dieser Triumph leicht, und bietet sich mittelmäſsigen Köpfen selbst dar. Man darf nur auf gut Glück die Bücher der Philosophen aufschlagen, um ein langes Verzeichniſs von entgegengesetzten Meinungen aufzustellen, welche verschiedene Männer zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten geäuſsert haben. Es ist natürlich, daſs man dabei stehen bleibt, wenn man in sich keine weitere Kraft empfindet, um tiefer einzudringen, und zu untersuchen, welches die Ursachen der Widersprüche sind, welchen relativen Werth die Beweise haben, um nachzuforschen, ob nicht auſser den vielen Dingen, über welche man sich entzweiet, es doch nicht einige giebt, in welchen alle Menschen einstimmig sind. Es scheint einfacher und leichter zu seyn, sich an die Erscheinungen zu halten, und an der Wahrheit zu verzweifeln, weil man rings herum nichts als Streitigkeiten erblickt. Allein der Weise wird zum höheren Nachdenken aufgefodert; mitten unter den Miſshelligkeiten, deren Augenzeuge er ist, fühlt er sich berechtiget, einige unpartheiische Entscheidungen zu fällen. Jene Beispiele lehren ihm, in sich selbst ein Miſstrauen zu setzen, aber sie führen ihn nicht zu einer Verzweifelung an der Wissenschaft.

Die Gründe der *Pyrrhonier* können also auf folgende Formeln zurückgeführt werden: „*Man hat das Ansehen der Sinne zu weit ausgedehnt, also können uns die Sinne gar kein gewisses Zeugniſs geben; man hat die Kunst zu verallgemeinern gemiſsbraucht, es giebt also gar keine Kunst zu ver-*

8) *Ebendaselbst* c. 15. §. 1. 4. 5. *III.* c. 4.

verallgemeinern; viele Menschen haben unrichtig geschlossen, also kann man gar nicht richtig schliefsen.

Warum konnten doch diese Kritiker nicht bei ihrem eigentlichen Zwecke stehen bleiben? Sie würden dann die Menschen belehrt haben, ihre Sinne mit mehr Vorsicht zu gebrauchen; die Gelehrten, nur nach richtigen Analogieen zu verallgemeinern, die Philosophen, sich durch eine bessere Logik leiten zu lassen.

Allein sie nehmen die Miene an, die *Nutzlosigkeit aller Logik* zu behaupten. „Es ist vergeblich, sagen sie, ein *Kriterium*, ein ausgemachtes Zeichen und Merkmal aufzusuchen, an welchem man die Wahrheit eines Satzes ohne Beimischung von Zweifel und Irrthum erkennen könnte. Man kann es weder entdecken, noch auch, wenn es gefunden wäre, machen, dafs es von Andern anerkannt werde (9). Welchem Gerichtshof könnte man das Ansehen zutrauen, welches erfoderlich wäre, um das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden? Sollte der Mensch das vermögen? Aber wie sollte der Mensch die Objecte erkennen, die aufser ihm sind, da er sich selbst nicht erkennt? Wir wollen indessen dem Menschen dieses Vermögen einräumen. Allein welcher Mensch soll mit diesem erhabenen Richteramte bekleidet werden? Wollt ihr euch euren eignen Urtheilen anvertrauen? Aber alle Menschen urtheilen auf eine verschiedene Weise. Jeder würde daher in seiner eignen Sache Richter seyn, welches weder gerecht, noch vernünftig ist? Wollt ihr das Urtheil Andern überlassen? Welchem unter den Vielen wollt ihr denn dieses Zutrauen schenken? Etwa der gröfseren Menge? Allein die Verständigen machen immer die kleinere Anzahl auf der Erde aus, und wie ist es überhaupt möglich, die Stimmen des menschlichen Geschlechts zu sammlen? Wollt ihr nur die Weisesten hören? Allein wie soll man sie er-

9) *Ebendaselbst II. c. 4.*

erkennen? Und ist nicht dieses Urtheil noch weit schwerer, als dasjenige, wovon die Rede ist? (10)

Aber wie kann es noch befremden, daſs die Pyrrhonier die Wirklichkeit und den Nutzen der Logik bestreiten, da sie so weit gehen, daſs sie selbst die *Wirklichkeit jedweder Kunst*, und die *Möglichkeit eines Unterrichts in derselben* in Anspruch nehmen? (11) Da Sextus selbst die *Geometer* und *Grammatiker* angreift, und sogar behauptet, die Sprachzeichen könnten kein Mittel der Verständigung seyn; was man allerdings eingestehen müſste, wenn man darüber nach dem unaufhörlichen Miſsbrauche, den er in seinen Schriften von den Worten macht, urtheilen sollte? (12)

Der

10) *Sextus Empiricus Hypotypos. Pyrrhon. II. c.* 5. 6. ***adversus Logicos I.*** §. 1. 2.

11) *Hypotypos. Pyrrhon. II. c.* 27. 30.

12) Ich werde mich auf die Anführung einiger Beispiele einschränken. *Sextus* unternimmt es, den Satz: *das Ganze ist gröſser als ein Theil desselben*, zu bestreiten. Unter andern Gründen von gleicher Stärke will er zeigen, daſs *Zehen* mehr als *funfzig* in sich begreife, indem er die mannichfaltigen Combinationen aufzählet, welche die Bestandtheile von *zehen* in sich fassen. *Hypotypos. Pyrrhon. II. c.* 19.

Der Begriff einer Gattung ist in seinem Kopfe nicht bestimmter. „Der Mensch ist eine Gattung, sagt er, an welcher Alexander und Theon gleichen Antheil haben. Entspringen sie aus derselben Gattung, so kann der Eine nicht sitzen, während der Andere geht. Wenn Alexander lustwandelt, so lustwandelt der Mensch als Gattung, und Theon, welcher an der ganzen Gattung Theil nimmt, muſs folglich auch lustwandeln."

Nicht anders spricht er von den Accidenzen. „Wenn das Athemholen des Theon dasselbe ist, als des Dion, so kann der Erste unmöglich noch athmen, wenn der Zweite aufgehört hat zu leben." Ebendas. K. 20. 21.

„Ein Raisonnement, sagt Sextus ferner (K. 8. 9), welches

Der grosse Irrthum der Pyrrhonier besteht darin, dass sie nach ihrem eignen Geständniss, die *Unentschiedenheit des Verstandes, welcher nur ein vorübergehender und Mittelzustand seyn darf, zu einem beharrlichen Zwecke machten* (13). Dieser beharrliche Zustand des Zweifels schien ihnen der höchste Grad von Weisheit; und während sie alle nützliche Künste verwarfen, machten sie eine Kunst daraus, Mittel zu finden, welche zur Befestigung dieser Gemüthsstimmung dienlich waren.

Die neuen Akademiker theilten mit ihnen diesen Irrthum (14). — Es ist schwer, eine scharfe Grenzlinie zu ziehen,

ches man für demonstrativ ausgiebt, besteht aus Sätzen. Man hat aufgehört, den ersten auszudrücken, wenn man den folgenden aussagt; dieser kann daher nicht das Zeichen von jenem seyn; denn wie sollte das, was nicht mehr ist, das Zeichen von dem seyn, was ist?"

„Was klar und bekannt ist, bedarf keiner Zeichen, um erkannt und bekannt gemacht zu werden. Was dunkel ist, kann nicht durch ein Zeichen aufgekläret werden. Denn wer ein *Zeichen* sagt, sagt etwas, welches sich auf die *bezeichnete Sache* bezieht. Um also zu erkennen, dass eine Sache ein Zeichen ist, muss man schon die *bezeichnete Sache* erkennen u. s. w."

„Ein Raisonnement ist nicht demonstrativ, wenn sie aus *ungewissen Theilen* bestehet. Nun ist der Schlussatz, welcher ein Theil desselben ist, nicht *gewiss*, denn wäre er es, so würde man ihn nicht zu beweisen suchen u. s. w."

Auf jeder Seite des Sextus findet man ähnliche Unbestimmtheiten, welche freilich oft durch die in den Schulen damals eingeführten schwankenden Definitionen gerechtfertiget werden, wie wenn man z. B. sagte: *das Wahre ist unkörperlich, aber die Wahrheit ist körperlich.* Ebendas. K. 8.

13) Dieses ist die Definition selbst, welche uns Sextus von dem Pyrrhonismus giebt. *Hypotypos. Pyrrhon. I. c.* 4. 5.

14) *Sextus Empiricus advers. Mathemat. VII.* §. 129. 163. *Cicero Academic. Quaest. IV. c.* 13. 26.

hen, welche sie von den Skeptikern trennt. Die Unterscheidungsmerkmale, welche Sextus zwischen ihnen finden will, scheinen uns sehr subtil zu seyn (15). Wenn *Arcesilaus* und *Karneades* von der einen Seite die Realität der äufsern Objecte anerkannten; wenn sie beide, vorzüglich der Letzte eine Art von *Wahrscheinlichkeit* annahmen, von welcher sie verschiedene Grade bestimmten: was hatte denn diese Realität der äufseren Objecte zu bedeuten, da sie versicherten, sie sey unserem Verstande so ferne, dafs wir sie gar nicht zu erkennen im Stande seyen? Was hatte die Milderung zu bedeuten, welche sie in die verzweiflungsvolle Lehre der Skeptiker zu bringen schienen, da sie in einer andern Beziehung viel weiter gingen, als die Skeptiker selbst, und sogar behaupteten, man müsse alle Hoffnung aufgeben, dafs man je zur Gewifsheit gelange, was *Sextus*, als consequenter Skeptiker nie entscheidend zu behaupten gemeint ist? (16) (*)

Was

15) *Sextus Empiricus Hypotyp. Pyrrhon. I. c. 33.*

16) *Cicero Academic. Quaestion. IV. c. 8. Sextus Empiricus advers. Mathemat. VII. §. 50.*

*) Carneades sagte: Man mufs die objective Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Objecten, und die subjective Beziehung derselben auf das vorstellende Wesen unterscheiden. Jene ist kein Gegenstand der Erkenntnifs für uns, sondern nur die letzte. Der Mensch kann kein objectives Wissen, absolute Erkenntnifs, von den Objecten haben, aber eine subjective Gewifsheit, Wahrscheinlichkeit. Wenn die Akademiker gegen die Gewifsheit der Erkenntnifs überhaupt zu streiten scheinen, so verstehen sie immer die objective, die Erkenntnifs der Dinge an sich, und sind darin mit den Skeptikern einstimmig, nur dafs diese eine problematische Möglichkeit derselben übrig zu lassen scheinen wollen. Dagegen nahmen die Pyrrhonier auch nicht die wahrscheinliche Erkenntnifs an, um nicht ihre Gemüthsruhe stöhren zu lassen.

Was die beiden *neuen Akademieen* in den Augen des Geschichtschreibers am besten charakterisirt, ist nicht sowohl die eigenthümliche Beschaffenheit ihrer Ideen, als die besondere Richtung ihrer Angriffe. Die Stoiker waren das beständige Object derselben; wenn man daher ihre Raisonnements denen der Stoa entgegen setzt, so setzt man die ersten in ihr wahres Licht.

Die *Stoiker* hatten in ihrer Lehre von den Principen der menschlichen Erkenntnifs einige Fehler begangen, aus welchen die Akademiker die gröfsten Vortheile zogen. So betrachteten die Stoiker z. B. die Empfindungen als eine Darstellung und ein Bild der äufseren Objecte. Vergeblich suchten sie diesen repräsentativen Charakter durch verschiedene Vergleichungen zu erläutern; vergeblich verlangten sie, dafs diese Bilder gewisse Bedingungen vereinigten, dafs z. B. das Object real, das Bild angemessen sey. Da sie diese sinnlichen Vorstellungen zum Fundamente aller Erkenntnisse machten, so blieb immer die Frage übrig, mit welchem Rechte man urtheilen könne, dafs diese Vorstellungen treu, wie man erkennen könne, dafs die Bedingungen erfüllt sind, dafs das Object real, und dem Gemälde der in dem Geiste nachgebildeten Form ähnlich ist. Die Akademiker setzten wirklich diese fürchterliche Frage ihren Gegnern entgegen.

Die *Stoiker* behaupteten ferner, es gebe nur eine einzige dem Weisen angemessene Art des Fürwahrhaltens, nehmlich dasjenige, welches absolut, unerschütterlich, von vollkommener Kraft, und allgemeiner Anwendbarkeit ist. Sie erlaubten dem Weisen keine *Meinung*, das heifst, kein mit irgend einem Zweifel vermischtes Fürwahrhalten (17). Dieses war eine grofse Uebertreibung. Denn zwischen einer vollkommenen Gewifsheit und der vollkommenen Unentschieden-

17) *Cicero Academicar. Quaestion. IV. c.* 20. *Sextus Empiric. advers. Mathemat. VII.* §. 151. 152.

denheit giebt es eine grofse Menge von stufenweisen Nüancen, welche einer gröfseren oder kleineren Wahrscheinlichkeit entsprechen. Die Meinungen haben keine geringeren Ansprüche auf das Recht, unsere Führerinnen zu seyn, wenn sie auch blofs wahrscheinlich sind; und sie sind um so weiser, je mehr sie mit einiger Zurückhaltung begleitet sind. Die menschlichen Wissenschaften würden sehr arm seyn, wenn sie wahrscheinliche Meinungen, nachdem sie mit Klugheit geprüft worden, anzunehmen sich weigerten. Die *Akademiker* konnten daher mit Recht den Stoikern vorwerfen, dafs sie von dem menschlichen Geiste eine Zuverlässigkeit verlangten, welche er unmöglich geniefsen könnte, und sie setzten der absoluten Gewifsheit der Stoa diejenige Wahrscheinlichkeit entgegen, welche mit der Schwachheit unserer Natur besser übereinstimmt (18).

Die *Stoiker* beriefen sich immer auf das *Gefühl der Ueberzeugung*. Dieses Gefühl sollte nach ihrer Meinung zwischen der absoluten Gewifsheit des Weisen und der Meinung, welche, wie sie sagen, nur den Thoren zukommt, zum Richter dienen. Allein die Anhänger der Akademie waren zu fein, um nicht zu bemerken, dafs ein Gefühl, von welchem sich der Irrende nicht weniger als der Weise durchdrungen fühlt, und welches in beiden mit gleicher Stärke wirkt, nicht Schiedsrichter zwischen beiden seyn, vielmehr nur die Wirkung hervorbringen kann, den Einen und den Andern in den eingesogenen Vorurtheilen zu bestärken. Zwei Menschen sagen und glauben, sie seyen von derselben Ueberzeugung beseelt; welches Mittel ist vorhanden, um zu entscheiden, welcher von Beiden thörigt oder weise ist, welcher von beiden der Gewifsheit oder der Meinung Gehör giebt?

Die *Stoiker* beriefen sich auf die *Evidenz*. Die Akademi-

18) *Sextus Ebendas.* §. 153. 154.

miker fragten, was die Evidenz sey, wie man sie ins Licht setzen und von den Täuschungen unterscheiden könne, welche vor unsern Augen denselben Schein annehmen?

Die *Stoiker* waren endlich nicht genug auf ihrer Hut gegen übereilte Hypothesen, selbst nicht gegen abergläubische Ideen. Sie hatten z. B. angenommen, die Götter theilten sich den Menschen in den Träumen, Orakeln und Vorhersagungen, durch gewisse unmittelbar gegebene Eindrücke mit. Welcher Vortheil für die *Akademiker*, die eifrigsten Apologisten der Vernunft, diese Weisen, welche sich nur allein durch die absolute Gewifsheit leiten lassen wollten, in solchen Verirrungen zu überraschen? (19)

Ueberhaupt hatten die neuern Akademiker in diesem langen Kampfe fast beständig dasjenige Uebergewicht über ihre Gegner, welches feinen, geübten und gewandten Köpfen angehören kann, und aufserdem alle die natürlichen Vortheile auf ihrer Seite, welche gewöhnlich die Angreifenden vor den Vertheidigenden voraus haben. Allein welchen Beifall erhielt nicht auch die Stoa dagegen in den Augen der verständigen und unparteiischen Menschen? Wurden sie vielleicht durch die dialektische Kunst von ihren Gegnern übertroffen, so war doch die ganze Stärke des Raisonnements, das ganze Ansehen des gesunden Menschenverstandes — des gesunden Verstandes, dem die Philosophen so viel Böses nachgesagt haben, welcher aber in den letzten Resultaten doch immer über die Gründe der Philosophie triumphiret — auf ihrer Seite.

„Es ist umsonst, sagten die *Stoiker*, dafs ihr Euch bemühet, aus diesen oder jenen Wahrheiten, welche unter den Menschen mitten unter ihren Mifshelligkeiten vorhanden sind, gewisse Widersprüche hervorgehen zu lassen; unerschütterlich stehet eine Reihe von Gefühlen und Eindrücken, welche allen

19) *Cicero Academ. Quaest. IV. c. 15.*

allen Individuen gemein sind. Diese *gemeinsamen* und *allgemeinen Begriffe* sind die Grundlage unserer Erkenntnisse." (20)

„Es ist umsonst, daſs Ihr Euren Beifall für alle Gegenstände und unter allen Umständen zurückhalten wollt. Eure eigne Erfahrung straft Euch auf eine feierliche Weise Lügen, wenn Ihr sie ehrlich zu Rathe zieht. Die Stimme der Natur ist stärker als die Stimme aller Systeme, und sie rufet Euch zu: *gebt der Evidenz Gehör.* Und ihr müſst Ihr nothwendig gehorchen, denn es stehet nicht in Eurer Macht, den vollkommen klaren Ideen den Beifall zu verweigern, und Etwas anzunehmen, was durchaus widersprechend ist." (21)

„Wenn die Menschen in ihren Urtheilen abweichen, so kommt es daher, daſs sie die gemeinsamen Begriffe auf verschiedene Weise anwenden. Irren sie, so rührt es daher, daſs sie wahre und genaue Begriffe unrecht anwenden. Wenn ein und derselbe Satz zuweilen wahr und falsch zugleich erscheint, so kommt es daher, daſs er wirklich wahr in einer Beziehung, und falsch in einer andern ist (22), und alle Kunst Eurer vermeinten Paradoxen bestehet nur darin, daſs man diese Beziehungen unter einander verwechselt."

„Vergeblich raisonniret Ihr aus den Täuschungen, welche den Menschen in Irrthum stürzen, wenn seine Organe durch Krankheiten oder andere Zufälle zerrüttet sind. Diese vorübergehenden Unordnungen beweisen nichts gegen die Urtheile, welche er in dem Zustande gesunder Organe fällt. Selbst der Umstand, daſs Ihr zuletzt auf diese Anomalien zurückkommen müſst, spricht das Urtheil gegen Euch. Ein Beweis, daſs diese Täuschungen nichts gegen ordentliche Urtheile schlieſsen, ist, daſs der menschliche Verstand beide un-

20) *Epicteti Dissertat. III. c.* 26.

21) *Cicero Academic. Quaest. IV. c.* 6. 12. 1. 9. 11.

22) *Sextus Empiric. advers. Logic. I.* §. 242. 243.

unterscheiden kann, und daſs die gemeinste Vernunft den einen von beiden Zuständen, welche Ihr verähnlichen wollt, dem andern hinreichend entgegen setzt." (23)

„Ihr gebet vor, der Mensch erfahre völlig ähnliche Eindrücke, der Gegenstand möge real oder eingebildet, gegenwärtig oder entfernt seyn. Diese Behauptung beweiset nichts als die Flüchtigkeit Eurer Aufmerksamkeit. Denn wenn Ihr die Natur dieser Eindrücke sorgfältiger beobachtet, so werdet Ihr leicht erkennen, daſs richtige Ideen mit einem andern Grad von Evidenz in unserem Innern begleitet sind, als die unrichtigen." (24)

„Zwei Objecte, saget Ihr ferner, haben oft eine so vollkommne Aehnlichkeit, daſs es unmöglich ist, sie nicht mit einander zu verwechseln. Ihr sehet z. B. den doppelten Abdruck des nehmlichen Siegelrings, zwei Eier, zwei Zwillinge u. s. w. Allein wenn ein gescheuter Mensch zwei vollkommen ähnliche Objecte wechselsweise betrachtet, so behauptet er nicht ihre Identität, sondern nur ihre Aehnlichkeit; sein Urtheil ist also nach Eurem eignen Geständniſs wahr. Uebrigens findet sich keine so vollkommne Aehnlichkeit in der Natur, als Ihr anzunehmen beliebt; es giebt tausend Verschiedenheiten auch zwischen den ähnlichsten Gegenständen, und wenn sie uns entgehen, so liegt die Ursache allein in der Grobheit unserer Organe, welche selbst dann, wenn sie das, was sie sehen, richtig sehen, doch nicht alles sehen können. Wir schränken uns auf die Bejahung dessen ein, was sie wirklich auffassen, ohne über das zu entscheiden, was sie nicht erreichen." (25)

„Ihr verlangt ein *Kriterium*, um die Wahrheit von dem Irrthume zu unterscheiden. Dieses *Kriterium*, welches Euch so

23) *Sextus Empiricus advers. Logicos I.* §. 253.

24) *Cicero Academic. Quaest. IV. c.* 13. 15. *Sextus Empiricus adversus Logicos I.* §. 153. 403.

25) *Cicero Academic. Quaest. IV. c.* 16. 18.

so schwer zu finden scheint, ist in Euch selbst; es liegt in Euren eignen Vermögen, bei denen es nur darauf ankommt, sie gut anzuwenden. Allein es gefällt Euch, sie zu miſsbrauchen." (26)

„Ihr verlangt ein Mittel, wodurch Ihr die Gewiſsheit erhaltet, immer auf richtige Ideen zu kommen. Dieses Mittel ist in den Händen aller aufmerksamen und arbeitsamen Menschen, und es entgehet nur oberflächlichen Köpfen. Es bestehet darin, daſs man sich bestrebe, keine andern als vollständigen Begriffe zu haben. Man betrügt sich nur darum, weil man allgemeine Urtheile mit besonderen Begriffen fällen will. Daher geben wir dem Zeichen der Wahrheit den Namen *Katalepsie*, und wollen damit sagen, daſs der Verstand den *Umfang der Objecte ganz umfassen*, und sich nicht darauf einschränken müsse, sie von einer Seite zu betrachten." (27)

„Denket nur einmal nach, wohin Euch die Folgen Eurer schädlichen Lehre führen. Ihr zernichtet für den Menschen alle Philosophie, alle Weisheit, alle Wissenschaft. Ihr macht, daſs der edelste Zweck, den er sich auf dieser Erde setzen kann, verschwindet. Denn giebt es keine Wahrheit, oder ist es für den Menschen unmöglich, sie zu erreichen, aus welchem Interesse soll er seine geistigen Kräfte zu gebrauchen streben? Welcher Grund kann ihn bestimmen, sie zu vervollkommnen? (28) Was sollen die Flügel und das Steuerruder nützen, wenn er, wie ein gebrechliches Schiff auf einem Meere ohne Ufer, der ewigen und grenzenlosen Ungewiſsheit hingegeben ist? Warum sollte er auf das Vorder-

26) *Diogenes Laertius* 171. §. 54.

27) *Cicero Academic. Quaest. I. c.* 11. *IV. c.* 47. *Sextus Empiric. advers. Logic. I.* §. 152. 227. *Hypotypos. Pyrrhon. III.* §. 241.

28) *Cicero Academic. Quaest. IV. c.* 8. 9.

dertheil ein wachsames Auge haben, wenn er den Blick der Hoffnung auf keine Seite hin richten kann?"

„Ihr schlaget die Bücher der Weisen auf, betrachtet die Natur, kehret durch die Reflexion in das Innere Eurer selbst zurück. Thoren! Wozu dient alle diese Arbeit, wenn sie damit endet, daſs sie Euch die völlige Nutzlosigkeit, und das Lächerliche aller Eurer Bemühungen, womit Ihr Eure Stunden verschwendet, kund thut."

„Ihr glaubt, sagt Ihr, an keine Wahrheit. Indessen seyd Ihr doch gezwungen, einige Handlungen zu vollbringen. Handelt Ihr also als Blinde? Oder handelt Ihr als vernünftige Wesen, fallet Ihr nicht in Widerspruch mit Euch selbst? (29) Für denjenigen, in dessen Augen die Wahrheit nichts ist, giebt es auch nichts Nützliches und Gutes. Selbst das Thier würde kein thätiges Wesen seyn, wenn es sich nicht auf die Empfindungen verlieſse. Das Verhalten des Menschen ist nichts als Thorheit, wenn er nicht die Gewiſsheit von der Wirklichkeit eines Zweckes und der Angemessenheit der zur Erreichung desselben angewandten Mittel hat. Ein Wesen ohne Ueberzeugung würde ohne Bewegung, wie ohne Hoffnung seyn."

„Wenn aber der Mensch in dem Zustande der vollkommnen Ungewiſsheit immer unentschlossen in der Wahl selbst derjenigen Objecte seyn muſs, welche zur Erhaltung seiner Existenz nothwendig sind, was wird aus der groſsen praktischen Wissenschaft werden, welche die allgemeine und und unveränderliche Gesetzgeberin für unser und aller Menschen Leben seyn muſs? Was wird aus der Moral werden? Wisset Ihr also, wo die vollständigste Widerlegung Eures Systemes ist? — In dem Herzen des rechtschaffenen Menschen Denn der rechtschaffene Mensch zweifelt nicht an der Heiligkeit seiner Pflichten; aber alle Handlungen sind gleich-

29) *Cicero Academic. Quaest. IV. c. 7.*

gleichgültig für denjenigen, der keine andere als zweifelhafte Ideen hat, und es giebt keine Tugenden, wo es keine Wahrheiten giebt. Gehet also hin und lehret dem Menschen, er müsse das Wohl seines Nächsten befördern, er müsse vermeiden, was ihm schädlich werden kann! Euer Schüler wird auf alle Eure Regeln mit einem schrecklichen, *was weiſs ich?* antworten. Er wird Euch sagen: weiſs ich denn, was nützlich oder schädlich ist? Gesetzt, das Unglück trifft Euch, und nöthiget Euch, ihn um Hülfe anzuflehen; ruhig und unbeweglich in der moralischen Apathie, welche ihr zu seinem höchsten Gut gemacht habt, wird er Euch mit einem gefühllosen Auge betrachten, und sagen: beweiset mir, daſs ich Euch helfen soll; beweiset mir doch, daſs Ihr leidet."

„Doch es ist nicht Eure Absicht, saget Ihr, den Menschen zu einer absoluten Unthätigkeit zu verurtheilen. Ihr gebt ihm die Vorschrift, sich dem Instincte, der Neigung, den Gewohnheiten zu überlassen. Fürwahr ein groſses Resultat Eurer gelehrten Dialektik! Bedurfte er Eurer Untersuchungen, um solche bewunderungswürdige Regeln zu lernen? Warum will man aber ein Gesetz daraus machen, sie zu befolgen? Worauf will man ein solches Gesetz gründen? Was ist der Instinct, dem man gehorchen: welches die Gewohnheiten, nach welchen man sich richten soll? Und weil Ihr uns eine ganz knechtische Existenz aufleget, so würdiget uns doch wenigstens einer Belehrung, von welcher Art unsere Knechtschaft seyn soll. Allein wir leben in verdorbenen Zeiten; wir sind in eine ausgeartete Gesellschaft hingestellt; wir nehmen um uns nichts als den Triumph des Lasters wahr. Die in Eurer Schule gebildeten Schüler werden also dem Strome folgen müssen; der Herrschaft des Verbrechens werden sie nie eine ehrenvolle Beharrlichkeit entgegen setzen, sondern die Zahl der Nichtswürdigen vermehren, welche den Charakter der Menschheit brandmarken; sie werden die Schande fortpflanzen, weil sie dieselbe um sich herum herrschen sehen. Dieses sind die einzigen Grundsä-

tze, welche Euer allgemeiner Zweifel verschont; dieses ist die einzige Entdeckung, mit welcher Ihr die Menschheit beschenket. Ihr wifst nur eine einzige Sache, in welcher man, wenn sie auch wahr wäre, ewig unwissend seyn sollte."

„Freunde der Wahrheit, Freunde der Moral, Ihr die Ihr einiges Interesse an der Vernunft und an den Schicksalen der Menschheit nehmet, fühlet Ihr nicht, dafs sich Eure ganze Seele bei diesem Gedanken empöret? Bedarf es noch Gründe, um Euch den Abgrund zu zeigen, welchen diese vorgeblichen Weisen unter unsern Schritten eröffnet haben? Was bedeuten fernerhin alle ihre Subtilitäten in Gegenwart des einstimmigen Zeugnisses, welches sich aus dem Schoofse aller gutgearteten Seelen und aller richtig denkender Menschen gegen sie erheben, oder vielmehr in Gegenwart des authentischen und feierlichen Zeugnisses der ganzen Natur selbst? Kommt, vereiniget Euch mit uns, von welcher Art auch Eure individuellen Meinungen seyn mögen, erhebet Euch mit uns gegen diese Künstler der Zerstöhrung, welche ihren Ruhm auf den Trümmern des doppelten Gebäudes der Wissenschaft und der Moral gründen wollen; welche unserer Natur ihren schönsten Vorzug, das Recht, zu erkennen, was recht und wahr ist, rauben; welche unsern Augen alle Hoffnung einer Vervollkommnung verschliefsen; welche in uns alle Keime des Muthes und der Thätigkeit ersticken wollen; welche unseren Verstand mit einer ewigen Nacht bedecken, und uns zur Unbeweglichkeit der Gräber verdammen. Unstreitig müssen wir sie beklagen, weil es für sie weder ein Studium, das den Gedanken erhebet, noch eine fruchtbare Erkenntnifs, welche die Künste leitet, noch ein edles Interesse, welches die Herzen vereiniget, weil es für sie kein Gut, weder in der Realität noch in der Zukunft giebt. Aber warum öffnen sie eine Schule, stiften sie eine Secte, kündigen sie ihren Plan an? Was wollen sie? Es ist vergeblich, die Menschen aus dem Irrthum zu reifsen, wenn es keinen Irrthum giebt, und es giebt keinen Irrthum, wofer-

ferne es nicht eine Wahrheit giebt. Sind diese Männer, welche an allem zweifeln, ihrer eignen Meinung so sicher, dafs sie sich zu ihrer Fortpflanzung für berechtiget halten? Sie mögen also auch für diesen Fall den Zustand der Unentschiedenheit annehmen, welchen sie uns empfehlen, und weil sie nichts wissen, so mögen sie wenigstens schweigen!" (30)

Was die Stoiker den Skeptikern der neuen Akademie sagten, werden wir den Skeptikern der neuern Zeit, und zwar mit noch mehr Recht sagen. Denn die grofsen Erfahrungen der philosophischen Geschichte haben uns jetzt über die Wirkungen eines solchen Systems aufgeklärt; und uns gezeigt, dafs das Glück des absoluten Skepticismus nur ein Vorbote von der Rückkehr eines unmäfsigeren Dogmatismus ist; dafs der menschliche Geist, wenn er einmal in ein Extrem gefallen ist, plötzlich in das entgegengesetzte Extrem zurückstürzt, und sich mit einer grenzenlosen Leichtgläubigkeit den willkürlichsten Hypothesen hingiebt, nachdem er den einfachsten Wahrheiten den Beifall verweigert hat. So liefsen die zwei neuen Akademieen gar keine dauerhaften Spuren ihrer Bemühungen zurück, und anstatt den Dünkel der Systeme etwas zu demüthigen, verfielen sie vielmehr in einen allgemeinen Mifscredit, machten den mystischen Uebertreibungen der Alexandriner Platz, und schienen sie gewissermafsen zu rechtfertigen, weil sie dem menschlichen Verstande nichts als einen grundlosen Abgrund, der alles zu verschlingen drohte, dargeboten hatten.

Als in dem funfzehnten und sechszehnten Jahrhunderte der Skepticismus abermals erschien, um das Gebäude der scholastischen Philosophie umzustofsen, so sah man ebenfalls, wie bald sich die Einbildungskraft gegen den Zustand der Unthätigkeit, zu welchem sie einige Zeit lang war verurthei-

30) *Cicero Academ. Quaest. IV. c. 12.*

theilet worden, auflehnte. Die Ideen der *Theosophen* erneuerten sich mit neuem Eifer, und wurden mit neuem Glück ausgebreitet; dogmatische Systeme sprossen von neuem hervor. Jeder, der den *Malebranche* gelesen hat, wird bemerkt haben, bis auf welchem Punct die Zweifel des *Montaigne* Antheil an den Irrthümern dieses Cartesianers haben. Montaigne stehet immer vor seinen Augen wie ein Schatten, der ihn zu verfolgen drohet, um der Ungewifsheit zu entgehen, womit er ihn erschreckt, sucht er in den Lehren der Eingebung Zuflucht. Nachdem das sechszehnte Jahrhundert vielleicht mehr als ein anderes dem Skepticismus einen allgemeinen Beifall geschenkt hatte, sah man am Ende desselben Jahrhunderts eine Menge von kühnen Systemen in der Politik und Moral entstehen. Neue Secten des Illuminatismus haben mitten unter uns ihren Ursprung erhalten. Die Mesmerianer und Convulsionisten haben den leichtglaubigen Enthusiasmus geweckt, welcher auch heutiges Tages noch von allen Seiten neue Objecte aufzusuchen scheint.

Warum ist dieses so? Wenn das Gleichgewicht einmal unterbrochen ist, so mufs man sich gefafst machen, entgegengesetzte Uebertreibungen wechselsweise auf einander folgen zu sehen, so wie die zwei Arme eines Hebels wechselsweise steigen und fallen. Der absolute Zweifel ist ein allzu unnatürlicher Zustand für die menschliche Natur, als dafs sich unser Geist in demselben fixiren könnte. Daher scheint der Skepticismus selbst alle Verirrungen zu rechtfertigen, sobald als der Instinct des gesunden Verstandes, oder alle Bedürfnisse unseres Wesens den Menschen aus dieser vorübergehenden Unthätigkeit heraus reifsen. Der Skepticismus hatte ja wirklich alle menschlichen Meinungen in eine Classe zusammen geworfen, Wahrheiten und Irrthümer verähnlicht; er hatte nicht erlaubt, ein Merkmal zu ihrer Unterscheidung festzusetzen, und alle Gesetze des Raisonnements, alle Principe für gute Methoden zernichtet. Sobald als man daher sich dieser allgemeinen Ungewifsheit entreifst, mufs man

un-

unvermeidlich alle Meinungen, welche sich darbieten, ohne Unterschied annehmen; man findet sich nicht im Stande, irgend eine Wahl zu treffen, oder bei irgend einer Grenze stehen zu bleiben; man wird keinem andern Führer folgen als dem Bedürfniſs, der schrecklichen Lage, welche die Vernunft zur Verzweiflung brachte, zu entgehen. Sobald als man zum Glauben entschieden ist, giebt es keinen Grund mehr, um irgend ein System aus seinem Zutrauen auszuschlieſsen, weil es keinen Grund gegeben hatte, um einige Wahrheiten aus seinem Zweifel auszunehmen. Indem uns der Skepticismus zur Unthätigkeit verurtheilte, hatte er uns aller Werkzeuge beraubt, welche unsere Schritte leiten konnten. Sobald als der Mensch aus Ungedult, aus dieser leidenden Unbeweglichkeit heraus zu gehen, sich wieder in Bewegung setzt, muſs er sich unvermeidlich verirren.

Uebrigens hatte der Skepticismus des *Pyrrho* und *Arcesilaus* in dem Zeitpuncte, da er sich zeigte, einen relativen Nutzen. Da er angehäuften Systemen folgte, so nöthigte er die Philosophie, sich selbst zu fragen, und die noch wenig untersuchten Principe der menschlichen Erkenntniſs zu bestimmen; er lieſs wichtige Probleme entstehen, und gab zu den schönen Theorieen der Stoiker über die Gründe der Gewiſsheit Veranlassung. Aber der Zeitpunct, in welchem wir uns befinden, und der wirkliche Zustand der Wissenschaft versprechen dem Skepticismus nicht mehr dieselben Vortheile. Der Zeitpunct des Zerstöhrens und Reformirens ist vorbei; der Zeitpunct ist gekommen, wo man zum Wiederaufbauen arbeiten muſs. Einsichtsvolle Menschen sind hinreichend von der Gefahr der Hypothesen unterrichtet, und über die Irrthümer, welche vor uns herrschten, aufgeklärt. Wer die Rückkehr dieser Irrthümer und die Wiederauferstehung des Dogmatismus fürchtet, muſs sich vor allem in Acht nehmen, daſs er nicht die Ungewiſsheiten verlängern, welche die Systeme hervorrufen, so wie die Anarchie den Despotismus herbeirufet. Wenn man zögert, das Gebäu-

bäude der wahren Wissenschaft aufzuführen, so wird die Leichtgläubigkeit zuvorkommen.

Es giebt also heutiges Tages wenig Köpfe, welche eines bessern zu belehren sind, sehr viele aber, welche einer Ueberzeugung bedürfen. Wir bedürfen nicht der Gegenwart eines anmaſsenden und entscheidenden Skepticismus, um die groſsen auf die Principe der Erkenntniſse sich beziehende Fragen in Erwägung zu ziehen; unsterbliche Genies haben sie in den beiden letzten Jahrhunderten aufgeklärt; ihre Hauptmomente sind gefunden. Man wird nie zu Ende kommen, wenn man mit jedem Schritte von neuen anfangen, und sich ewig in demselben Kreise von Ideen herum bewegen, wenn man, sobald als eine kleine Anzahl von Wahrheiten mit Einsicht und Mäſsigung wieder hergestellt wird, die Existenz einer Wahrheit überhaupt von neuem in Zweifel setzen muſs. Die Ideen müssen eine gewisse Spannkraft, und die Köpfe eine fortschreitende Bewegung erhalten. Es sind noch groſse Entdeckungen zu machen, und sie fodern alle Anstrengungen der Philosophie auf. Die einzige Art des Skepticismus, welche uns noch nützlich seyn kann, ist diejenige, welche uns mitten unter neuen Thätigkeiten in einer heilsamen Wachsamkeit erhalten wird, aber nicht diejenige, welche uns an allem Erfolg zweifeln lassen, und mit den besten Aussichten auf die Zukunft auch die Mittel zur Vervollkommnung unserer Erkenntnisse entreiſsen würde.

Es giebt ein Zeit zum *Ueberlegen*, aber auch zum *Handeln;* zum Reformiren, aber auch zum Hervorbringen. Wir wollen ein Beispiel an den Naturwissenschaften nehmen. Diese haben mit Nutzen den Rath des Zweifels angenommen, als das Studium der Natur durch eine leere Metaphysik auf Abwege gekommen war. Seitdem sie aber *Baco* auf einem sicheren Wege vereiniget hat, streben sie, ihre Eroberungen zu vervielfältigen, und verlieren nicht ewig die Zeit damit, daſs sie über die Principe streiten; sie sind auf ihrer Hut gegen übereilte Behauptungen; aber sie erlauben

sich

sich auch diejenigen Behauptungen, welche sich vermittelst strenger Methoden darbieten. Die Physiker lachen heutiges Tages, wenn sie excentrische Köpfe ihre schwache Stimme gegen die schönen Theorieen des Newton erhoben sehen, und hüten sich, die kostbare Zeit mit Widerlegung solcher Gegner zu verschwenden. Die Philosophie kann endlich den zwischen ihr und dem absoluten Skepticismus entsponnenen Kampf als geendet ansehen. Finden sich noch einige Menschen, welche im Ernst behaupten wollen, daſs es keine Wahrheit giebt, oder daſs es für die Vernunft unmöglich ist, je die Wahrheit zu erreichen, so sind wenig Worte hinreichend, um sie zum Stillschweigen zu bringen, oder um sich von der Verbindlichkeit, sie von dem Gegentheil zu überzeugen, für befreiet zu halten.

Je mehr man die Schriften der neuern Skeptiker durchläuft, desto mehr wird man von der auſserordentlichen Unfruchtbarkeit der Ideen überzeugt, zu welcher der Skepticismus verurtheilet scheint. Es sind in der That immer dieselben in dem Alterthume gebrauchten Gründe, welche in andern Ausdrücken erneuert und auf andere Art angewendet werden. Der Codex der Pyrrhonier von allen Zeiten ist vollständig in dem Sextus enthalten; und Sextus selbst kann auf wenige Seiten zusammengedrängt werden. Aller Streit mit den Skeptikern kann auf die einzige Frage zurückgeführt werden: *giebt es oder giebt es nicht ursprüngliche Wahrheiten, — Wahrheiten, welche durch sich selbst unsern Beifall erhalten müssen, und unerweislich sind; weil sie keines Beweises bedürfen.*

Wir wollen also keineswegs den Haupteinwurf der Skeptiker auf die Seite schieben, sondern ihn nur bis zuletzt versparen, um aus demselben das Princip ihrer Widerlegung selbst zu ziehen. In der That beruhen alle Einwürfe des Skepticismus auf der Voraussetzung, daſs man berechtiget sey, *für jede Behauptung einen Beweis zu fodern. Sextus* kommt alle Augenblicke auf diese Voraussetzung zurück.

Wir

„Wir fragen, sagt er zu seinen Gegnern, im Namen aller Skeptiker, *welches ist der Charakter des Wahren*, dieser Charakter, welchen wir vergeblich suchen, und welchen Ihr gefunden zu haben vorgebt? Ihr werdet doch wohl nicht von uns verlangen, dafs wir Euch auf das Wort glauben. Denn warum sollten wir diesen Tribut der Unterwürfigkeit eher einem Menschen als jedem andern, warum sollten wir ihn auf gut Glück auch ohne Beweise entrichten? Ihr werdet also die Belehrungen, die Ihr uns über das *Merkmal des Wahren* geben werdet, auf haltbare Gründe stützen müssen. Sollte es aber sich zutragen, dafs wir diese Gründe bezweifelten, weil wir nicht im Stande sind, einen gründlichen Beweis von einem schwachen zu unterscheiden, so werdet Ihr ohne Zweifel erwiedern, wir thäten Unrecht, dafs wir uns den Gründen, welche den *Charakter des Wahren* an sich tragen, nicht ergeben. Wohlan, so macht uns doch um des Himmels willen dieses so ersehnte *Merkmal* kenntlich; würdiget uns zu belehren, wie wir uns davon überzeugen können."

„*Hier ist er*, werdet Ihr sagen: *beweiset ihn*, werden wir erwiedern. Wenn Ihr diese Gefälligkeit habt, so werden wir Euch um die neue Gefälligkeit bitten, Eure Beweise aufser allem Zweifel zu setzen. Darauf werdet Ihr von neuem anfangen zu beweisen, um unsere gerechte Unruhe zu heben; und wir von neuem Euch ersuchen, uns *untrügliche Merkmale des Wahren* in diesen neuen Beweisen zu geben. So werden wir uns insgesammt in einen fehlerhaften Zirkel verlieren, und eine unendliche Reihe von Beweisen vor uns haben, welche einander wechselsweise voraus setzen." (31)

Die neuern Skeptiker haben dieses Raisonnement auf mannichfaltige Weise gedrehet, ohne der Darstellung neue Klar-

31) *Sextus Pyrrhon. Hypotypos. I. c. 15. II. c. 4. 12. 13.*

Klarheit und Kraft zu geben (32). Wir müssen gestehen, die speculativen Philosophen haben es selbst mehr als einmal ge-

32) Es ist unmöglich, sagt *Bayle* (*Dictionnaire Article Pyrrhon. N. C.*), ich will nicht sagen, einen Skeptiker zu überzeugen, sondern nur selbst folgerecht gegen ihn zu raisonniren, da man ihm unmöglich etwas anderes, als das gröbste Sophisma, das nur denkbar ist, das heifst, eine *petitio principii* entgegen setzen kann. Es giebt in der That keine Schlufsfolge, wenn man nicht voraussetzt, dafs wo Evidenz ist, auch Wahrheit ist, das heifst aber, das in Frage stehende voraussetzen. Denn der Pyrrhonismus bestehet eben darin, dafs er diesen Fundamentalgrundsatz der Dogmatiker nicht annimmt.

Uebrigens scheint „*Bayle* einen Augenblick anzuerkennen, dafs die Subtilitäten des Pyrrhonismus sich selbst zerstöhren; denn wären sie gründlich, sagt er, so würden sie beweisen, es sey gewifs, dafs man zweifeln müsse." — Doch er ziehet folgenden Schlufs daraus. „Es scheint also, als wenn dieser vermeinte und unselige Zustand, in welchen uns die Widersprüche versetzen, das beste Mittel sey, uns zu überzeugen, dafs unsere Vernunft ein Weg zu Verirrungen ist, weil sie uns in einen solchen Abgrund stürzet, sobald als sie sich mit etwas mehr Feinheit entwickelt. Das natürliche Resultat daraus mufs seyn, diesen Führer aufzugeben. — Die Vernunft ist viel zu schwach, als dafs sie uns zur Wahrheit hinführen sollte, sie ist ein Princip zum *Zerstöhren*, aber nicht zum *Aufbauen*. Sie ist zu nichts tauglich, als um Zweifel zu machen, und eine Sache bald links bald rechts zu wenden, um den Streit zu verewigen." (Ebendas. Artikel *Manichaeer N. D.*)

Der so drückende Einwurf des unter dem Namen Aenesidemus versteckten deutschen Professors, welchen wir S. 547. 549. 1 B. angeführt haben, ist nichts anders, als der ewige Einwurf der Pyrrhonier, dafs sie unaufhörlich Beweis von Beweisen fodern. Dieser Professor setzt voraus, es sey unmöglich, eine gültige Untersuchung über die Entstehung und die Gewifsheit der Erkenntnisse anzustellen, wenn nicht vorher zwei Puncte ausgemacht sind, nehm-

gerechtfertiget, wenn sie es unter ihrer Würde hielten, sich dem Ansehen des gesunden Verstandes zu unterwerfen, und aus Verwechselung der Vernunft mit einer Schlufsreihe selbst annehmen, alles was sich nicht auf Schlüsse gründe, sey nicht vernünftig, und eine Wahrheit könne nur durch einen Beweis aufgeklärt werden; wenn sie sich in allem Ernst anschickten, Demonstrationen zur Rechtfertigung der Evidenz und des innern Sinnes aufzustellen; wenn sie endlich äufserten, es gebe keine wahre Philosophie, woferne nicht vor allem und zwar *a priori* nicht allein die *Realität*, sondern auch die *Möglichkeit* einer Erkenntnifs überhaupt bewiesen worden (33).

Allein was soll man aus diesem grofsen und ewigen Einwurfe der Skeptiker wirklich schliefsen? Nur dieses allein

nehmlich: *ob die Uebereinstimmung unserer Ideen mit einem aufser denselben angenommenen Objecte möglich und real sey? und ob diese Uebereinstimmung in ihrem Wesen erkannt werden könne?* Das ist, er nimmt an, ehe man anfange zu zeigen, was der menschliche Verstand erkenne, müsse man beweisen, es sey ihm möglich zu erkennen, man müsse selbst beweisen, dafs man in das wesentliche Princip dieser Möglichkeit eingedrungen sey. Er hat unstreitig Vortheile, dafs er den Dogmatikern allen Muth benimmt, je einer ähnlichen Foderung Genüge zu thun; denn wo sollten sie die Beantwortung ihrer Frage hernehmen. Allein wenn es ursprüngliche Wahrheiten giebt, welche zugleich Thatsachen sind, so wird die Vernunft mit allem Fug und Recht bei ihnen stehen bleiben, ohne sich mit der Untersuchung a priori zu beunruhigen, *ob und wie sie möglich sind?* Sich selbst über diesen Punct zu befragen, darin besteht also die ganze Entscheidung, dieser Schwierigkeiten, welche unauflöslich sind für Raisonneurs, die glauben würden, sie hörten auf, Philosophen zu seyn, wenn sie einmal zu raisonniren aufhörten.

33) Man sehe T. III. p. 172. 198. 1 B. S. 468.

lein, daſs es ungereimt ist, für eine Behauptung keine andern Gründe angeben wollen, als solche, welche selbst wieder eines Beweises bedürfen; daſs wenn man berechtiget ist, jeden beliebigen Satz in Zweifel zu ziehen, kein Resultat aufgestellt werden kann, weil sich alsdann kein Grundsatz retten kann, mit einem Worte, daſs es keine Wahrheiten giebt, wenn nicht gewisse ursprüngliche Wahrheiten vorhanden sind, welche keiner Demonstration bedürfen. Dieſs ist das ganze Resultat aus dem Einwurfe der Skeptiker, und wir werden uns wohl hüten, ihnen dieses streitig zu machen. Alle diese Gründe setzen das in Frage stehende voraus, aber geben keine Auflösung. Weit gefehlt, daſs sie das Nichtdaseyn ursprünglicher Wahrheiten beweisen sollten, so zwecken sie vielmehr darauf ab, ihre Anerkennung herbei zu führen, denn will man sie nicht anerkennen, so verliert man sich in endlose Widersprüche.

Und auf wie viele Weisen kann man nicht die Skeptiker zu dem Geständniſs zwingen, daſs sie sich selbst Lügen strafen, indem sie das Vorhandenseyn gewisser ursprünglicher Wahrheiten voraussetzen, und annehmen, daſs sie ohne Widerrede werden anerkannt werden.

Wenn es keine absoluten Wahrheiten gäbe, so würde es auch keine *Wahrscheinlichkeiten* geben; denn diese sind von den ersten abgeleitet. Die zweiten haben nur ihre Gültigkeit durch ihr Verhältniſs und Vergleichung mit den ersten. Weil man mit Gewiſsheit weiſs, wie viele Combinationen die Seiten eines Würfels darbieten, so kann man als wahrscheinlich betrachten, daſs dieser oder jener Wurf des Würfels sich wirklich ereignen oder nicht ereignen werde. — Gleichwohl nehmen die Skeptiker Wahrscheinlichkeiten an.

Wenn man nicht positive Sätze als gewiſs annimmt, so kann man keinen negativen Satz annehmen. Denn man kann nur darum behaupten, daſs eine Sache nicht ist, weil man sie in Widerspruch mit einer existirenden Sache findet. Man

kann

kann einen Satz nicht als ungereimt verwerfen, wenn man keine klare und gewisse Erkenntnifs von den darin enthaltenen Ideen, und den Beziehungen dieser Ideen hat. — Gleichwohl verwerfen die Skeptiker eine Menge Sätze als falsch oder ungereimt.

Wenn es nicht gewisse Wahrheiten gäbe, welche von allen Menschen auf gleiche Weise, und ohne Hülfe einer Demonstration anerkannt werden, welche also eine Art von gemeinsamen und allgemeinem Verstande bilden, so würden wechselseitige Mittheilungen unter den Menschen unmöglich statt gefunden haben, ja man hätte selbst keine Sprache einführen können. Denn man kann sich nicht verständlich machen, wenn man nicht in irgend etwas einstimmig ist, man würde unmöglich sprechen können, wenn man nicht wenigstens seinen eignen Gedanken erkennte; man würde sich durch das Sprechen nicht verständlich machen, wenn sich nicht in dem Kopfe des Andern eine ähnliche Erkenntnifs fände. Gleichwohl discuriren die Skeptiker eben so viel als andere Menschen, und hoffen verstanden zu werden, weil sie ihre Zweifel mitzutheilen suchen.

Es mufs gewisse absolute Wahrheiten geben, wenn es relative giebt; denn die Verhältnisse der Dinge unter einander können nur das Resultat der Eigenschaften seyn, welche jedem derselben eigenthümlich sind. Eine Reihe von relativen Wahrheiten ist hinreichend, um eine absolute Wahrheit zu bilden — Gleichwohl scheinen die Skeptiker oft relative Wahrheiten anzunehmen, und ihnen nur den Charakter der Allgemeinheit und Beständigkeit streitig zu machen.

Wenn der Verstand unvermögend ist, mit Gewifsheit zu urtheilen, so mufs ihm das Vermögen zu *vergleichen*, folglich auch nicht ein Verhältnifs der Aehnlichkeit oder Verschiedenheit, der *Gleichheit* oder Ungleichheit zu bejahen, fehlen. — Und doch belehren uns die Skeptiker, nachdem sie die entgegengesetzten Gründe über jede Frage einander entgegen gesetzt und abgewogen haben, dafs sie dieselsel-

selben von einer *vollkommen gleichen* Stärke gefunden haben (*).

Wenn der Verstand aller gewissen Erkenntnifs beraubt ist, so mufs der Wille in Ewigkeit unbeweglich und unentschlossen bleiben. Denn es kann keinen Willen ohne Absicht, keine Absicht ohne Erkenntnifs geben. — Gleichwohl kündigen die Skeptiker wenigstens ihren Willen, sich nach den Gesetzen und Gewohnheiten zu richten, an.

Was könnte man nicht noch über die Widersprüche aller Art, in welche sich der absolute Skepticismus einhüllt, um seinen Zweifel selbst zu rechtfertigen, sagen? Und was hat man nicht schon darüber gesagt, weil er aus Unklugheit diese Rechtfertigung unternimmt? (34) Das Licht leuchtet hier von

*) Aus allen diesen Folgerungen ergiebt sich nur so viel, dafs der Skeptiker gewisse logische Principe annehmen müsse, weil er sonst nicht denken, nicht zweifeln, nicht sich verständlich machen könnte. Er mufs eine logische Wahrheit zugeben, aber er kann dadurch nicht genöthiget werden, objective Wahrheit einzuräumen.

34) Ich kann mir in der That nur eine einzige Art denken, wie der absolute Skepticismus mit sich selbst consequent werden könnte, wenn er nehmlich darauf Verzicht thäte, sich selbst als ein philosophisches System zu zeigen, sich durch gewisse Gründe zu rechtfertigen, und sich in irgend eine Erklärung einzulassen, wenn er sich selbst zu einer gänzlichen Unthätigkeit des Geistes verurtheilte, welche durchaus einer totalen Unwissenheit gleich käme. Denn es ist einleuchtend, dafs der reflectirende Skepticismus schon etwas mehr als Unwissenheit ist, und folglich sich selbst zum Trotz einen Anfang der Erkenntnifs voraus setzt. In jenem Zustande würde sich der Skeptiker nur als ein mit einer vollkommenen geistigen Trägheit behaftetes Wesen betrachten, welches als ein Fremdling in dem ganzen Systeme der Operationen der Vernunft auch durch keine Art des Raisonnements erreicht und genährt werden könnte. Er hätte dann aber eben so wenig nöthig sich zu recht-

von allen Seiten in solcher Fülle hervor, daſs man oft sich zu der Annahme versucht fühlet, daſs die alten Skeptiker ihre Einwürfe nicht mit Ernst und ohne Einschränkung vorlegten, daſs sie vielmehr selbst durch die Uebertreibung ihrer Censur und durch die Unbesonnenheit ihrer Zweifel die Philosophen ihrer Zeit nöthigen wollten, endlich einmal unveränderlichere Grundsätze aufzustellen, und noch strengere Methoden anzunehmen. Diese Erklärungsweise eines so unerklärlichen Systemes würde uns eine groſse Wahrscheinlichkeit zu haben scheinen, hätten wir nicht selbst den Text der Schriften des Sextus vor unsern Augen. Es bleibt indessen immer wahrscheinlich, daſs die Anzahl derjenigen, welche in dem Alterthume die Existenz einiger ursprünglichen Wahrheiten leugnen konnten, unter Männern von richtigem Verstande sehr eingeschränkt seyn muſste, und es scheint uns eben so schwer, absolute Skeptiker unter den Neuern zu finden.

Wie klein aber auch die Zahl derjenigen seyn mag, welche eine ähnliche Maxime behaupten, und ernstlich umfassen konnten, so müssen wir doch nichts desto weniger untersuchen, worauf sie sich stützen kann. Denn hier stehet alles in einem engen Zusammenhange, und wir haben schon gezeigt — Andere werden es noch besser zeigen — daſs der absolute Skepticismus, wäre er auch eine Chimäre, doch eine unvermeidliche Folge ist, auf welche gewisse Systeme und gewisse Methoden führen müssen. Und wenn man überhaupt einmal erkannt hat, daſs es gewisse erste Wahrheiten giebt, und die menschliche Vernunft das Vermögen hat, richtige Folgerungen abzuleiten; wenn es gelingen kann, daſs man den Punct, wo der menschliche Geist bei seinen Fragen ste-

rechtfertigen, als die leblose aller Vorstellungsfähigkeit beraubte Materie. Allein dieser Zustand ist unserer Natur so zuwider, daſs es noch keinem Skeptiker eingefallen ist, auch nie einfallen wird, sich in demselben zu behaupten.

stehen bleiben muſs, und den Gang bestimmen, durch welchen er von den unmittelbaren Erkenntnissen herabsteiget; so werden alle Fragen, welche sich auf den Idealismus, auf die speculative Philosophie und die verschiedenen Arten des Skepticismus beziehen, auſserordentlich vereinfacht werden (35).

Da es hier auf die Grundlage alles unseres Wissens ankommt, und gewisse Philosophen nach ihrem Vorgeben über ein

35) So kann z. B. die Untersuchung über einen Vorwurf vereinfacht werden, welcher gegenwärtig eine von den Hauptsecten in Deutschland allen vorhergegangenen Philosophen macht, daſs sie nehmlich den menschlichen Erkenntnissen ein Fundament zu geben vernachlässiget haben — ein Vorwurf, worauf sich alle ihre besonderen Anmaſsungen gründen. Alles, was diese Secte thun konnte, bestand darin, daſs sie ein neues Raisonnement vor die Sätze hinstellte, welche man bisher als ursprüngliche betrachtet hatte. Was war nun der Erfolg? Es kamen Andere dazu, welche dieser Secte ebenfalls wieder den Vorwurf machten, daſs sie selbst ihrem *Fundamente* ein *Fundament* zu geben vergessen habe, und sie suchten neue Prämissen für den Obersatz ihres Raisonnements. Diese sind abermals mit demselben Tadel heimgesucht worden, denn sie muſsten doch irgendwo anfangen. Daher ist es denn nun endlich durch den beständigen Fortgang von *Fundament* zu *Fundament* und von *Prämissen* zu *Prämissen* dahin gekommen, daſs man gar kein *Fundament* und gar keine Prämissen mehr hat. Ist man aber einmal einverstanden, daſs es gewisse ursprüngliche Wahrheiten geben muſs, so wird man es den Philosophen nicht mehr zum Tadel machen können, daſs sie von gewissen Sätzen ohne Beweis ausgegangen sind, und dieses Verfahren nicht mehr als unzulänglich für die Vernunft darstellen; sondern es wird genug seyn, wenn man prüft, ob ihre Sätze wirklich ursprüngliche Wahrheiten sind. Und nur dann, wenn man die Wirklichkeit ursprünglicher Wahrheiten festzusetzen sich bestrebt, wird man ihre Merkmale entwickeln.

ein gewisses, ich weifs nicht welches frühere Wissen Licht erhalten haben, welches selbst der Grundlegung dieses Fundaments vorausgehen mufste, und eine Bedingung einer zweckmäfsigen Grundlegung desselben wäre; so kann man wohl nicht zu viel Licht über einen Punct verbreiten, welcher mit allem Rechte der Eckstein der ganzen Philosophie kann genannt werden.

Wir gestehen es, wir können nicht in die Bewunderung einstimmen, mit welcher man den Ausspruch des *Pascals: die Vernunft bringt die Dogmatiker, und die Natur die Skeptiker zum Schweigen*, betrachtet zu haben scheint — ein Urtheil, welches Zweideutigkeiten enthält, und vielleicht mehr Schimmer in den Ausdrücken, als Richtigkeit in den Begriffen erblicken läfst. So viel ist gewifs, die Natur bringt den *Dogmatismus*, der das Eigenthümliche hat, dafs er die von der Natur bezeichneten Grenzen überschreitet, auf eine feierliche Art zum Stillschweigen. Die Vernunft verdammt eben so laut den *Skepticismus*, weil kein System dieselbe so offenbar um alle ihre Rechte bringt, und sie durch auffallendere Widersprüche empöret. Sollte also *Pascal* die *Vernunft* und das Raisonnement, zwei so verschiedene Dinge verwechselt haben? Denn es ist oft bei wenig Raisonnement viel Vernunft vorhanden; oft beweifst man Vernunft dadurch, dafs man ganz und gar nicht raisonnirt, wie in Ansehung der unmittelbaren Wahrheiten; oft ist bei vielen Raisonnements wenig Vernunft zu finden. Wie viele durch die gesundeste Logik gerechtfertigte Gründe erheben sich aber nicht noch aufserdem gegen den absoluten Skepticismus!

Was in diese Fragen Verwirrung gebracht hat, ist der Umstand, dafs die an den Gebrauch des Raisonnements zu sehr gewöhnte Vernunft, die Hülfe desselben nicht entbehren zu können, und ihre Würde zu verlieren glaubte, wenn sie ein Werkzeug niederlegte, welches doch in der That nur ihr Unvermögen bezeuget; denn ein uneingeschränkter Geist würde alles einsehen, ohne über etwas zu raisonniren.

Der

Der menschliche Geist erschrack also, wenn er sich einen Augenblick dachte, daſs er an die ersten Quellen seiner Erkenntnisse gelangt wäre, wo der Gebrauch des Raisonnements nicht mehr erlaubt sey, und der Skepticismus zog aus diesem Erstaunen alle Vortheile. Allzu dienstfertige Menschen kamen dazu, und riefen zu: *faſst wieder Muth;* wir bringen euch neue Gründe, um sie über die unmittelbaren Erkenntnisse zu setzen. Die Skeptiker triumphirten noch mehr nach einer so übel angebrachten Geschäftigkeit, und die Raisonneurs, welche so eifrig gewesen waren, die Evidenz zu beweisen, sehen sich ihrerseits durch Fragen überrascht, welche zu beantworten sie sich selbst auſser Stand gesetzt hatten.

Wie soll man endlich aus diesem Chaos herausgehen? Wie soll man diesen Paradoxen entgehen, und dem unendlichen Fortschritt der Zweifel, welche sich über das Princip jedes Beweises erheben, eine Grenze setzen? Etwa dadurch, daſs man das Vorhandenseyn ursprünglicher Wahrheiten beweiset? Das Unternehmen würde selbst auf einen versteckten Widerspruch hinauslaufen; denn man könnte doch nicht ursprüngliche Wahrheiten auf dieselbe Weise darthun, wie man sie anwendet, um untergeordnete Wahrheiten vermittelst der schon erkannten zu beweisen. Es kommt hier nicht auf Beweise, auf Demonstrationen, sondern darauf an, ein *Factum*, und zwar nicht ein entferntes, sondern ein gegenwärtiges und inneres Factum anzuerkennen. Es kommt darauf an, sich über den Sinn der Frage zu verständigen, die Begriffe derselben sich bestimmt zu denken, und dann mit aller Ehrlichkeit, welche eine so wichtige Frage erfodert, in sein Inneres zu blicken. Daſs der menschliche Geist erkennen kann, soll nicht bewiesen, auch nicht erklärt werden, wie er erkennen kann; es kommt nur darauf an, sich Rechenschaft davon zu geben, was in demselben vorgehet, wenn er die Operation vollbringt, welcher wir den Namen *eines Acts der Erkenntniſs* geben.

Wenn

Wenn wir also durch ein ernstliches und ruhiges Nachdenken in den Schoofs unseres eignen Denkens einkehren, Ordnung in unsere Ideen bringen, alle schwankende Worte entfernen, zu dieser Untersuchung eine ernstliche und anhaltende Aufmerksamkeit mitbringen, so nehmen wir alle in jedem Augenblick das hervorstechende Factum wahr, das Factum, welches eben so wunderbar und unerklärbar ist, als unsere eigne Existenz, das eben so alt, so real, so enge mit unserem Daseyn verknüpft ist, *den Act der Erkenntnifs.*

Ich erkenne. Ich nehme es wahr; alles in mir versichert mich davon. Selbst die Frage, welche ich an mich richte, bezeuget es; denn ich erkannte wenigstens dasjenige, was ich mich fragen wollte (*).

Ich erkenne. Mit diesem Acte fängt alles für meinen Geist an, und über diesen Act hinaus giebt es für mich weder Beweis noch Ideen mehr, so wie vor der Existenz es nichts als das Nichts giebt.

Ich erkenne. Aber ich erkenne nicht alles auf dieselbe Art, noch mit denselben Umständen, noch mit demselben Grade von Klarheit. Es giebt Dinge, welche ich auf eine mittelbare, entfernte, dunkle, hypothetische Weise erkenne, andere erkenne ich auf eine directe unmittelbare Weise. Auf diese richtet sich meine Erkenntnifs; sie entwickelt sie und identificiret sich mit ihnen; sie ist von diesen Dingen nicht verschieden, nicht isolirt, nicht durch irgend einen Zwischenraum getrennt. Es ist die Berührung, die Apprehension, die Anschauung der erkannten Sache.

Ich erkenne unmittelbar. Dieses Vermögen meines Wesens giebt mir die unmittelbaren Wahrheiten, welche ich suche. Diese Erkenntnifs ist keinem Zweifel unterworfen, weil

*) So wäre also ein Wissen um unser Vorstellen jedes Bild der Einbildungskraft, überhaupt jede Vorstellung mit Bewufstseyn und Reflexion eine Erkenntnifs? So wäre also kein Unterschied zwischen dem Vorstellen und Erkennen?

weil sie nicht mein Werk ist, weil sie mich in demselben Augenblicke, da sich mein Geist öffnete, mich aufgeklärt hat, weil sie mich selbst aufkläret, um einen Zweifel zu fassen, weil ohne ein solches Vermögen selbst der Zweifel nicht existiren würde; weil eine solche Erkenntnifs gar keinen leeren Raum übrig läfst, in welchem der Zweifel eine Stelle einnehmen könnte; weil es hier kein Problem giebt, sondern ein Factum, welches früher ist, als alle Probleme. Dieses Factum existirt in Euch, zu denen ich mich jetzt wende, in Euch, die Ihr zu der menschlichen Natur gehört, es ist in Euch, und zeiget sich Euch. Und sollte es ein Wesen geben, welches auf eine solche bizarre Weise organisirt wäre, dafs es dieses Vermögen nicht besäfse, oder das Vorhandenseyn desselben nicht empfände, so wird es uns nicht einfallen, demselben zu widersprechen; es wird aber eben so wenig ein Recht haben, uns zu widersprechen. Wollte es sich dieses Recht anmafsen, so würde es einem Gichtkranken gleichen, welcher dem Menschengeschlechte das Bewegvermögen abspräche.

Dieses allgemeine Factum, welches in uns allen gleichartig ist, haben wir mit einem allgemeinen Worte, *Erkenntnifs*, *ursprüngliche Wahrheit* genannt. Diese Erkenntnifs ist wahr, nicht *weil sie mit ihrem Objecte übereinstimmt* (36), son-

36) Ich wage es zu sagen, es giebt zwei Grundsätze unserer Logiken, welche allgemein ohne Bedenklichkeit angenommen werden, und einander doch widersprechen, nehmlich: *das Urtheil bestehet in der Vergleichung unserer Ideen*, und: *die Wahrheit ist die Uebereinstimmung unserer Ideen mit den Objecten* — Sätze, welche den Idealisten und Skeptikern so viele Vortheile gegeben, und die Streitigkeiten durch Verlängerung der Mifsverständnisse verewiget haben. Wenn man erkennet, dafs es ursprüngliche Urtheile giebt, *welche in der blofsen Wahrnehmung der Objecte bestehen*, und dafs in diesen ursprünglichen Urtheilen unsere Ideen die Objecte unmittelbar ergreifen und

sondern, weil sie dieses Object auffaſst und wahrnimmt. Es liegt wenig daran, mit welchem Namen man dieses Grundvermögen unsers Wesens, ob man es *gemeinen Sinn*, *innern Sinn*, *Bewuſstseyn*, *Evidenz*, *Anschauung* nennen wolle; das Licht, welches dasselbe in uns verbreitet, und in allen vorstellenden Wesen ähnlich ist, giebt uns jederzeit das Mittel, uns zu verstehen, in die Hand, und verschafft den Sprachzeichen ihre Gültigkeit.

Da die Erkenntniſs ein ursprüngliches und einfaches Factum für unseren Geist ist, so kann sie nicht definiret, aber doch von demjenigen, was nicht Erkenntniſs ist, unterschieden werden. Gewisse Umstände begleiten sie; gewisse Bestimmungen des Willens, gewisse Bewegungen des Geistes folgen auf sie. Es ist wichtig, die Erkenntniſs nicht mit dem Gefühle der Ueberzeugung, mit der Stärke des Entschlusses, der Ruhe des Geistes, der Lebhaftigkeit und Be-

und auffassen, so befreiet man sich von diesem Widerspruch, und das unaufklärliche Problem verschwindet, durch welches man fragte, wie ein Urtheil, welches über die wechselseitige Uebereinstimmung unserer Ideen etwas aussaget, die Uebereinstimmung dieser Ideen mit den ausser den Ideen befindlichen Objecten rechtfertigen könne (*).

*) Dieses hieſse den Knoten willkürlich durch ein Machtgebot zerhauen. Begriffe und Urtheile beziehen sich nicht unmittelbar auf reale Objecte, Wahrnehmungen beziehen sich auf Objecte unmittelbar. Beide sind wesentlich verschieden. Urtheile, welche in der bloſsen Wahrnehmung der Objecte bestehen, oder Wahrnehmungen sind, ist eine willkürliche Annahme, die sich selbst aufhebt, weil sie, wenn sie analysirt wird, aussaget, daſs die Anschauung urtheile, denke, oder der Verstand anschaue; es ist eine willkürliche Annahme, um die schwere Frage: was ist Wahrheit der Erkenntniſs, zu umgehen, die nur in einer Philosophie möglich ist, welche in der Analyse auf halbem Wege stehen bleibt, Thätigkeit, Bestimmtheit und Präcision in dem Denken wenig achtet, und z. B. es für gleichgültig achtet, eine und dieselbe Thätigkeit durch mehrere ganz verschiedene Worte zu bezeichnen, wovon gleich ein Beispiel folget.

Bestimmtheit der Ideen — lauter Dinge, welche Wirkungen der Erkenntnifs seyn können, aber doch nicht selbst Erkenntnifs sind — zu verwechseln. Die ursprüngliche Erkenntnifs ist ein einfacher und immer sich ähnlich bleibender Act. Sie ist ganz in das Phänomen des *Bewufstseyns* verwebt, und die Aufmerksamkeit entwickelt sie daraus.

Der sehr eingeschränkte Geist des Menschen kann auf einmal nur eine kleine Anzahl von Objecten in einem und demselben Acte umfassen. Der Gegenstand der ursprünglichen Erkenntnifs wird daher nothwendig sehr einfach seyn; und je einfacher es ist, desto besser wird man sich versichern können, dafs die Erkenntnifs ursprünglich ist. Jede etwas zusammengesetzte Erkenntnifs wird nur mittelbar und abgeleitet seyn.

Da sich die ursprüngliche Erkenntnifs unmittelbar auf ein Object bezieht, so mufs ihr dieses Object unmittelbar gegenwärtig, mit ihr in unmittelbarer Berührung seyn. Jeder von dem Verstande durch einen Zwischenraum von Ort und Zeit entfernter Gegenstand wird nur einer abgeleiteten mittelbaren Erkenntnifs angehören.

Die ursprüngliche Erkenntnifs ist zugleich *Wahrnehmung* (*perception*) und *Urtheil;* Wahrnehmung, weil ihr Object angeschauet; Urtheil, weil es als real angeschauet wird. Durch diese Identität der Wahrnehmung und des Urtheils wird die ursprüngliche Erkenntnifs charakterisirt.

Die *Definition* und *Schlüsse* sind die beiden Canäle, wodurch das Licht der ursprünglichen Erkenntnifs ausgebreitet, fortgepflanzt und mitgetheilt wird. Die Definition breitet das Licht der Anschauung auf alle Ideen aus. Das Raisonnement trägt das Licht des Urtheilens bis auf die Folgesätze über.

Alle ursprüngliche Erkenntnisse existiren nicht auf einmal in dem Verstande; nicht alle sind in der ersten Periode der Entwickelung des Verstandes vorhanden: jeder Augenblick führt eine neue unmittelbare Erkenntnifs herbei, indem

er

er ein neues unmittelbar wahrgenommenes Factum darbietet.

Das Phänomen des Bewufstseyns ist gleichsam das Theater, auf welchem alle diese Erkenntnisse nach einander zum Vorschein kommen.

Die Objecte der unmittelbaren Erkenntnifs sind von zweierlei Art; einige werden dem Verstande blos gegeben; andere entspringen aus den auf die ersten gerichteten Thätigkeiten des Verstandes.

Die Objecte, welche dem Verstande gegeben werden, sind, von der einen Seite, das *Ich*, sein Daseyn und seine Modificationen; von der andern, die mit dem Ich im Zusammenhange und von demselben unterschiedenen existirenden Dinge.

Indem der Verstand auf diese beiden Classen von gegebenen Objecten angewandt wird, so kann er drei verschiedene Acte ausüben, welche für ihn die Quelle von drei Arten von Erkenntnissen werden.

Jeder von diesen Acten entspringt aus einer wesentlichen Eigenthümlichkeit des Geistes in der Function des Erkennens.

Die *Beharrlichkeit des Ichs* verstattet in dieser Function dem Ich, sich und die Objecte wieder zu erkennen. Daher der Act der *Erinnerung;* so leitet das Bewufstseyn des Gegenwärtigen die Erkenntnifs des Vergangenen ein.

Die *Identität des Ichs* verstattet in derselben Function dem Ich, sobald als es erkennet, seine Erkenntnifs wahrzunehmen, ein Zeuge von seinen eignen Operationen zu seyn, und wahrzunehmen, was in seinem Innern vorgeht. Dieses ist der Act der *Reflexion*, und daher entspringen alle Begriffe, welche sich auf Urtheile der Identität beziehen.

Endlich verstattet die *Einheit des Ichs* in derselben Function, zugleich mehrere Objecte zu erkennen, ohne sich zu zertheilen. Das Ich setzt sich zwischen mehrere Objecte, unterscheidet sie, setzt sie einander entgegen, vereinigt und ver-

verähnlichet sie. Dieses ist der Act der *Vergleichung*, und daher entspringen die Erkenntnisse der *Relation*.

Diese drei letzten Arten von Erkenntnissen, welche wir zum Unterschied von den ersten, von uns *Erkenntnisse der Thatsachen* genannten, *modale* nennen können, sind in ihrem Ursprunge blos *besondere*, und haben anfänglich nur Gültigkeit für den augenblicklichen Gebrauch, welchen der Geist von seinen Functionen in Beziehung auf ein bestimmtes Object machte.

So lange als sie in dem Range von ursprünglichen Erkenntnissen bleiben, haben sie für den Geist gar nicht den Charakter von *Allgemeinheit*.

Die *allgemeinen Sätze*, welche ein Naturgesetz ausdrücken, können anfänglich nur ein wirkliches Factum, wovon der Verstand eine unmittelbare Erkenntnifs hat, oder ein vergangenes Factum ausdrücken, welches er durch die Erinnerung wieder gefunden hat.

Die *identischen Sätze* sagen an sich selbst betrachtet ursprünglich nur ein Verhältnifs zwischen zwei Ideen, wovon die Seele ein wirkliches Bewufsteyn hat; oder wenn man will, den Act der Erinnerung aus, durch welchen der menschliche Geist erkennet, dafs er dieselbe Idee unter zwei verschiedene Sprachzeichen geordnet hat.

Wir müssen bemerken, dafs die beiden Ideen, deren Verhältnisse der Verstand bestimmt, entweder ganz *original*, ohne äufseres Muster, oder auch sinnliche durch den Verstand geformte, geordnete und vervollkommnete Ideen seyn können, wie die Idee einer vollkommnen geometrischen Idee.

Wir werden in dem folgenden Kapitel sehen, wie diese beiden Arten von wirklichen Erkenntnissen das *Privilegium der Allgemeinheit* erlangen, wenn ihnen der Verstand durch ihre Anwendung auf gewisse Voraussetzungen, die er sich gebildet hat, eine *virtuelle* oder *repräsentative* Gültigkeit giebt.

Indem ich diese ruhige und ernstliche Rückkehr in mich

selbst fortsetze, und mich unablässig über die ersten Phänomene meiner geistigen Existenz befrage; wenn ich mich befrage, was ich bei allen Irrthümern, in welche ich gefallen bin, entdeckt habe, so bemerke ich, daſs diese Irrthümer immer und allein bei dem Puncte anfangen, wo das Gebiet der ursprünglichen Erkenntnisse zu Ende ist; daſs sie beständig entweder daraus entspringen, daſs ich gewisse Meinungen ohne Beweis annahm, und sie folglich mit dem Vorrechte der unmittelbaren Erkenntnisse belehnte, ungeachtet sie nicht in diese Classe von Erkenntnissen gehörten, also willkürlich behauptete; oder daraus, daſs ich diese Meinungen zwar in der Classe der untergeordneten und abgeleiteten Erkenntnisse lieſs, sie aber auf eine fehlerhafte Weise, das heiſst, durch eine falsche Anwendung der ursprünglichen Erkenntnisse ableitete.

Also that ich Unrecht, daſs ich entweder nicht raisonnirte, wo das Raisonnement nothwendig war, oder daſs ich mit wenig Genauigkeit raisonnirte.

Wenn ich mich hinreiſsen lieſs, das Recht der ursprünglichen Erkenntnisse, wodurch sie von allen Beweisen unabhängig sind, Meinungen einzuräumen, welche eines Beweises bedurften, so kam dieses daher, daſs ich aus Mangel an Aufmerksamkeit den Act der Erkenntniſs mit den begleitenden Umständen und Wirkungen (37) verwechselte, oder daſs ich nicht genug Aufmerksamkeit anwandte, um das Object meiner ursprünglichen Erkenntniſs sorgfältig zu bestimmen, und es daher zu leichtsinnig mit einem verschiedenen Objecte für identisch hielt, und es also zu undeutlich wahrgenommen hatte.

Was wird es also für ein Mittel geben, um mit Gewiſsheit in jedem Falle zu erkennen, ob ich die Wahrheit besitze, oder ob ich mich zum Irrthum hinreiſsen lasse? Nur ein

37) Man sehe oben p. 413. 414.

ein einziges Mittel ist vorhanden; ich muſs mir Rechenschaft geben, auf welche Weise ich eine bestimmte Meinung erworben habe, ich muſs bis zu ihrer Quelle hinaufsteigen und ihre Rechtsansprüche untersuchen. Dieses wird auf folgende Weise geschehen. Für das Erste werde ich untersuchen, ob der Gegenstand meiner Meinung zu der Classe meiner ursprünglichen Erkenntnisse gehören kann oder nicht, und im ersten Falle, ob die ursprüngliche Erkenntniſs auch wirklich von diesem Objecte unterrichtet, und ob diese Belehrung der von mir aufgefaſsten Meinung genau entspricht, in dem zweiten Falle, ob sie bündig abgeleitet ist.

Die beiden Grundsätze, des *zureichenden Grundes* und des *Widerspruchs*, welche *Leibnitz* als das Kriterium aller menschlichen Erkenntnisse aufstellte, wären von vortreflichem Gebrauche gewesen, wenn er sie nur dazu angewendet hätte, um die subordinirten Erkenntnisse den ursprünglichen unterzuordnen, und Rechenschaft zu geben von den Mitteln, wodurch jene von diesen abgeleitet werden könnten. Indem er sie aber als Grundsätze von allgemeinem Gebrauch und Anwendung darstellte, wurden sie unzureichend und sogar schädlich, weil sie die ursprünglichen Erkenntnisse selbst zum Gegenstand der Prüfung machen, und dadurch den menschlichen Geist in den unendlichen Kreis der Demonstrationen zurückweisen muſsten.

Die ursprünglichen Erkenntnisse sind keinem *Kriterium* unterworfen, weil sie für andere Erkenntnisse zum Kriterium dienen müssen.

Die Philosophen verlangen etwas, was freilich sehr angenehm und für den Gebrauch sehr bequem seyn würde, wenn sie ein *Kriterium* suchen, das so einfach und so dienstfertig ist, daſs es auf den ersten Blick die Wahrheit von dem Irrthume unterscheiden, und als ein sinnliches allgemeines Siegel für alle gültige Wahrheiten dienen, und auf die Art alle Prüfung entbehrlich machen könnte. Allein sie suchen eine ganz unmögliche Sache. Die Erfolglosigkeit der

Ver-

Versuche, welche zu ihrer Realisirung in allen Zeiten sind gemacht worden, beweist schon ihre Unmöglichkeit hinreichend. Das Loos unserer Vernunft würde allzu glänzend und glücklich seyn, wenn es für die Wahrheit solche in die Augen fallende Merkmale gäbe, daſs sie bei dem ersten Anblick erkannt werden könnten. Nichts kann sie von der Pflicht eines geduldigen und methodischen Nachdenkens freisprechen. Ruhe und Ordnung in seinem Verstande herstellen, die erworbenen Ideen rückwärts verfolgen, und bis auf die Quelle der Erkenntnisse zurückgehen — dieſs ist der einzige Weg, der uns übrig ist, und wenn er auch zurückgelegt ist, müssen wir doch in dem Resultate dieser Prüfung der Schwäche unserer Vernunft noch einen Antheil übrig lassen, und in den abgeleiteten Meinungen, so genau man auch in ihrer Ableitung zu Werke gegangen ist, immer einige zufällige Irrthümer als möglich annehmen.

Versteht man unter *Kriterium* ein Prüfungsmittel der Gültigkeit der Erkenntnisse, so kann selbst der Zweifel in gewisser Hinsicht als eine Art von Kriterium betrachtet werden; zwar nicht derjenige Zweifel, welcher selbst die ursprüngliche Erkenntnisse zweifelhaft macht, auch nicht derjenige, welcher alle Untersuchung als vergeblich untersagt, aber doch der *kritische Zweifel*, welcher zur Untersuchung der Meinungen reizt, und den Verstand zu der Nachforschung nöthiget, wie diese Meinungen an die ursprünglichen Wahrheiten angeknüpft wurden, und welcher die Thätigkeit des Verstandes durch eine heilsame Unruhe verdoppelt.

Man siehet mit Wohlgefallen, wie *Leibnitz* die Verdienste des *Bayle* und die Dienste anerkennet, welche seine Kritiken der Philosophie geleistet haben. Es war diesem erhabenen Genie angemessen, daſs er mit Ruhe den vergeblichen Angriffen des neuen Skeptikers auf die ersten Gründe der Gewiſsheit zusah, mit so viel Ruhe und Gelassenheit zusah, daſs er noch immer die Richtigkeit einer groſsen Anzahl

zahl von tadelnden Urtheilen und die Wichtigkeit einiger Probleme, zu welchen *Bayle* die Idee gegeben hatte, würdigen konnte. Der Skepticismus verdankt sein Glück gröſstentheils einem gewissen panischen Schrecken, und selbst die Furcht, die er einflöſst, unterwirft viele Personen seiner Gewalt. Wie viele Menschen sind nicht Skeptiker blos allein dadurch geworden, daſs sie es zu werden fürchteten. Die Eindrücke des Miſstrauens sind auſserordentlich ansteckend. Es ist denjenigen, welche uns in einem gewissen Puncte eines Irrthums überführet haben, etwas Leichtes, uns an allem Uebrigen zweifeln zu machen. Es gehört viel Stärke des Geistes dazu, daſs man seine Meinung aufzuschieben wagt, wenn Jedermann um uns her entscheidet; aber es ist noch mehr Stärke des Geistes erfoderlich, um sich eine vernünftige Ueberzeugung zu bilden, wenn uns die Leere und Unruhe des Skepticismus von allen Seiten umgiebt.

Ich erstaune, wenn ich sehe, wie *Descartes* mitten in einem gelehrten Jahrhundert sich auf einmal von allen alten Auctoritäten losreiſset, und auf den Trümmern aller menschlichen Meinungen einen Augenblick unbeweglich da stehet. Allein *Descartes* setzt mich noch mehr in Erstaunen, wenn er in dem Augenblicke, da seine Kräfte durch das lange Nachdenken über die Eitelkeit unserer Urtheile erschöpft scheinen, mit neuen Kräften gerüstet auftritt, und sich für vermögend hält, zum zweitenmale alles, was er zertrümmert hatte, wieder aufzubauen. Man kann unmöglich mehr Gelehrsamkeit, Feinheit, Geist, Geschicklichkeit und Anhaltsamkeit haben, als *Bayle;* er gab seinem Zeitalter eine ungemeine Energie; nur eins fehlte ihm, das *Genie*, und das Genie fehlte ihm nur darum, weil er die Zuversicht nicht kannte.

Die Zuversicht scheint in der That groſsentheils die Quelle der geistigen Thätigkeit und Energie zu seyn; nicht jene gelehrige Zuversicht, welche sich blindlings führen läſst, sondern die vernünftige, welche das Vorrecht der wirklichen Kraft ist.

Sie

Sie entfaltet, wenn man so sagen darf, unsere Denkkraft; sie verbreitet in dem Verstande die Ruhe und Heiterkeit, ohne welche Scharfsinn und Reflexion nicht möglich ist; sie macht Muth zur Untersuchung des Wahren; sie unterstützt in den Arbeiten, welche diese Untersuchung erfodert; sie setzt die Vernunft in den Stand, mit Freiheit über ihre Vermögen zu gebieten, ihre Ideen zu versammlen, und sie nach dem Bedürfniſs umbilden zu können. Die Liebe zur Wahrheit, dieses edle und tiefe Gefühl, welches gleichsam die Seele des Genies ist, die Liebe der Wahrheit setzt ein gerechtes Zutrauen in die Möglichkeit, die Wahrheit erreichen zu können, voraus. Hier zeigt sich, wir dürfen diese Bemerkung nicht vernachlässigen, eines von den schönsten Banden, welches das Interesse der Philosophie mit dem der Moral vereiniget.

Alle die moralischen Gesinnungen, welche das menschliche Herz erheben, stärken und erweitern, demselben das Bewuſstseyn seiner eignen Würde geben, seine Blicke auf das hohe Ziel seiner Bestimmung richten, zu seiner Vervollkommnung beitragen, der engen und einsamen Existenz des Egoismus dasselbe entreiſsen, es mit Wesen derselben Art, mit der ganzen Gesellschaft vereinigen, mit einem Worte alle wohlwollende Neigungen geben dieser köstlichen Zuversicht, durch welche der Geist nach dem Besitze und Genusse der Wahrheit streben kann, Nahrung. Sie geben seinen Aussichten mehr Umfang, seinen Vorstellungen mehr Klarheit, Zusammenhang und Harmonie. Das innere Wohlbefinden, welches die Tugend verbreitet, scheint gleichsam ein wohlthätiger Thau zu seyn, welcher die Seele zu den Nachforschungen der Weisheit und den wissenschaftlichen Arbeiten vorbereitet.

Von allen Widersprüchen der Skeptiker ist der befremdendste, sonderbarste und zugleich am wenigsten bemerkte, derjenige, welcher sich zwischen ihrer Denkart und der Geistesruhe, welche sie nach ihrem Vorgeben erreichen, zwi-

schen der Glückseligkeit und den Vortheilen befindet, welche sie in diesem Zustande, wie sie sagen, antreffen. Der gröſste Theil derselben räumt uns die Möglichkeit ein, die Wahrheit zu erreichen, auch selbst dann noch, wenn sie uns den Genuſs derselben versagen. Was diejenigen betrifft, welche in dieser Hinsicht eine absolute Unmöglichkeit behaupten wollten, so würden sie offenbar einen ganz unhaltbaren Satz annehmen. Denn mit welchem Rechte könnten sie eine absolute Unmöglichkeit behaupten? Erkannten sie entweder die Natur der Dinge, oder die Natur des Menschen, oder die ewigen Gesetze dessen, was seyn muſs? Eine Sache kann nur darum unmöglich seyn, weil sie mit dem Existirenden streitet, oder weil sie einen Widerspruch enthält — zwei Puncte, über welche zu urtheilen die Skeptiker sich für unfähig halten. Es gehört zum Wesen des Skepticismus, und er erklärt es nach dem Eingange seines Manifests, daſs es für ihn bei jedem Objecte nur eine gleiche Möglichkeit zweier entgegen gesetzten Behauptungen geben kann.

Ist also die Entdeckung der Wahrheit in der That möglich; hat die Wahrheit einen ausnehmenden Preis für den menschlichen Geist; ist sie sein einziger Reichthum, und für uns in aller Rücksicht das Wünschenwertheste, wie kann man wohl den Genuſs einiger Ruhe für möglich halten, so lange man noch nicht angefangen hat, sich in den Besitz der Wahrheit zu setzen? Kann man sich wohl in dieser geistigen Armuth für glückselig halten? Muſs man sich nicht vielmehr von der lebhaftesten Unruhe und drückendsten Unbehaglichkeit gequält fühlen, so lange man sich nicht aus der Leerheit, aus dem Nichts, aus der Finsterniſs eines allgemeinen Zweifels losgerissen hat, um endlich einmal einige Elemente der gültigen Erkenntniſs zu erfassen? Welches Wesen könnte wohl einer beklagenswürdigen Apathie Beifall geben, sie gutheiſsen, rechtfertigen, und ihr den Namen der Glückseligkeit geben, wenn es sich seiner edlen und hohen Fähigkeiten bewuſst wäre?

Wir wollen indessen einräumen, die Skeptiker könnten, weil sie die Existenz der Wahrheit zu sehr bestritten, aufgehört haben, den Werth derselben zu würdigen, und fänden nichts Untröstliches in der Beraubung einer Sache, deren Verlust für Geister von einigem erhabenen Gefühl so schmerzhaft ist (38). Allein wie soll man doch die ruhige Gleichgültigkeit erklären, in welcher sie sich nach ihrem Vorgeben in Rücksicht auf die Güter und die Uebel des Lebens befinden? (39) Ist es denn so ganz gleichgültig, wenn man keinen tröstenden Blick auf die Zukunft werfen kann, wäre es auch nur, um das Gefühl der gegenwärtigen Uebel, von welchen sich die Skeptiker selbst gar nicht frei halten (40), zu versüfsen? Ist es so ganz gleichgültig, dafs man in einer vernünftigen Ueberzeugung gar nichts findet, was, wenn auch nicht zu einer vollkommnen Gewifsheit, doch wenigstens zu einer gegründeten Hoffnung eines realen Guts, welches die Bestimmungen des Lebens verschönern könnte, berechtigte? Ist es möglich, gleichgültig und ruhig zu bleiben, wenn man ohne Vertheidigung den schauderhaftesten Schrecknissen ausgesetzt ist? Welches sind die Schrecken, gegen

38) Man weifs, dafs *Bayle* so weit ging, dafs er sagte, *die Entdeckung der Irrthümer sey weder für den Staat, noch für die Einzelnen nützlich.* — (Vorrede zu dem *Dictionnaire*).

39) Die Aufschiebung des Fürwahrhaltens, sagt *Sextus*, ist mit einem angenehmen Zustande begleitet; man lebt ohne Unruhe; man erhitzt sich nicht für irgend eine Meinung; man fühlt weder Unruhe noch Ungeduld in Rücksicht auf die Güte; man fürchtet nicht die Uebel, weil man nicht weifs, ob die Dinge, die man verlangt, oder die uns beunruhigen, wirklich Güter oder Uebel sind. — Dieser Zustand der Mäfsigung in Beziehung auf die Gefühle erhält von den Skeptikern den Namen *Gleichmuth* (Metriopathie. *Hypotypos. Pyrrhon. I. c.* 12.

40) *Sextus Empiricus Hypotyp. Pyrrhon. I. c.* 12.

gen welche die Skeptiker mit Grund gesichert seyn könnten? Müssen ihnen nicht alle Augenblicke alle Arten des Unglücks und die gröfsten Uebel eben so vollkommen möglich scheinen, als alle Arten von Glückseligkeit? Wenigstens kann doch der Mensch, welcher eine vernünftige Ueberzeugung in sich unterhält, Waffen finden, um sich gegen diese schrecklichen Möglichkeiten in Sicherheit zu setzen; er kann in den unveränderlichen Gesetzen der Natur und in dem Gedanken an den gütigen Urheber derselben Hülfe dagegen finden. Allein derjenige Mensch, in dessen Augen alle Voraussetzungen von gleichem Gewicht sind, ist selbst nicht einmal vermögend, den lächerlichsten Aberglauben des gemeinen Mannes, oder die Wahrsagereien der Astrologen, oder die grausamsten und zugleich ungereimtesten Meinungen zurück zu treiben. Man mufs eine Wahrheit haben, wenn man einen Irrthum zerstöhren will.

Der Skeptiker wird freilich sagen können, dafs ihm ähnliche Ideen auf keine Art bewiesen scheinen; er darf aber doch nicht behaupten, dafs sie etwas Unmögliches enthalten. Nun ist die Möglichkeit des Uebels eine hinreichende Bedingung der Furcht, weil sie hinreichend ist, um die Gefahr zu bilden, und weil die Gefahr oft drückender ist, als der Schmerz selbst. Was ist das also für eine sonderbare Sicherheit, welche sich mitten unter allen Gefahren, die die menschliche Einbildungskraft sich vorstellen kann, behauptet; welche den Menschen in Ruhe läfst, wenn er mitten über einem Abgrunde schwebt, ja welche sogar vorgiebt, dafs sie die Ruhe und Glückseligkeit des Menschen aus einer seiner Natur so widerstreitenden Ungewifsheit ziehet? Man befrage die Geschichte und das menschliche Herz, und sage uns, ob die moralische Herzhaftigkeit wo anders zu finden sey, als in denjenigen Seelen, welche durch eine gründliche Ueberzeugung unterstützt werden. Die Finsternifs ist fruchtbar an Schrecknissen, selbst für die Herzhaften, und was ist der Skepticismus anders, als eine grenzenlose, ewige Nacht?

Was sollen wir endlich sagen? Wir wollen den Skeptikern die sonderbare Gefühllosigkeit (*) einräumen, von welcher sie nach ihrer Versicherung durch den absoluten Zweifel umschanzt werden; wir wollen ihnen einräumen, daſs diese Gefühllosigkeit für sie eine Glückseligkeit ist. Aber welcher Mensch wird sich eine Glückseligkeit wünschen, welche im Grunde doch nichts ist, als die Leerheit des Nichts und die Ruhe der Gräber? (41)

Mit

*) *Impassibility.* Soll dieses Apathie, Abwesenheit alles Gefühls seyn, so liegt diese auſser den Grenzen des Skepticismus, und der Skeptiker hütete sich wohl, so etwas der menschlichen Natur widerstreitendes zu behaupten. Er hat nur seine Gefühle in seiner Gewalt, und hindert, daſs sie nicht durch ein speculatives absprechendes Urtheil über die objective Natur des empfundenen Gegenstandes zu einer übermäſsigen Stärke anwachsen. Man sehe die 39 Anmerkung.

41) Man führet zu Gunsten des Skepticismus den Vortheil an, daſs er eine vollkommne Toleranz einflöſst Es würde gewiſs ein groſser Vorzug desselben seyn, wenn die Skeptiker wenigstens die Anlage zu einer Gesinnung besäſsen, welche Jeder an dem Andern wünscht, und doch so Wenige für sich selbst annehmen wollen. Allein die wahre Toleranz besteht gar nicht in einer völligen Gleichgültigkeit gegen Wahrheit und Irrthum, sondern nur darin, daſs man die Urtheile über Meinungen nicht über die Personen ausdehnet, und eine schuldige Achtung gegen diejenigen behält, welche sich zu Meinungen, die den unsrigen entgegen sind, bekennen, wenn sie auf eine ehrliche Weise dabei zu Werke gehen. Demnach besteht das wahre Princip der *Toleranz* in dem Gefühle der *Achtung* und *Billigkeit* gegen Wesen seiner Art, in der aufrichtigen Achtung gegen die Rechte und die Unabhängigkeit der Vernunft. In dieser Rücksicht kann der Toleranz nichts mehr zuwider seyn, als die tiefe Verachtung, welche der absolute Skepticismus gegen alle menschliche Meinungen ohne Unterschied einflöſset. Würde man dadurch allein schon into-

Mit einem Worte, der *Friede* kann nur eine Wirkung der *Sicherheit*, und die *Sicherheit* eine Folge der *Gewifsheit* seyn.

Das einzige Mittel, sich von solchen Widersprüchen zu befreien, ist die Bemerkung, dafs die Skeptiker für das Resultat ihres Systemes eine Gemüthsstimmung gehalten haben, welche vielmehr das Princip und der Entstehungsgrund desselben ist. Wenn wir diejenigen Menschen ausnehmen, bei welchen der durchgängige Zweifel die Folge eines aufserordentlichen Scharfsinns ist, welcher bei allem nach Gründen fragt — Menschen, welche die Objecte immer nur von einer Seite auffassen, und jedem Grunde einen andern entgegen zu setzen wissen —; so wird sich übrigens der absolute Zweifel bei den Andern nur als eine Folge einer grofsen Abspannung des Verstandes zeigen, es sey nun, dafs ein Mifsbrauch der Vergnügungen, oder eine Erschöpfung durch Leidenschaften, oder eine durch ein allzu oberflächliches Studium der Systeme der Meinungen und der Revolutionen der Philosophie entstandene Muthlosigkeit dieselbe erzeugt habe. Ist die Seele eine zu lange Zeit durch unmäfsige Begierden, oder ehrgeitzige Ideen beunruhiget worden, so fällt sie endlich in eine Art von moralischer Apathie, welche sie zu jeder Anstrengung unfähig macht. Die Bande, welche ihre Gedanken vereinigten, sind gebrochen; das Leben, welches ihre Vermögen beseelte, ist erloschen; die Kraftäufserungen der Vernunft sind gehemmt; eine tödtliche Mattigkeit schläfert sie ein; und dieser Schlummer scheint ihr Ruhe zu seyn.

Da-

tolerant, dafs man einem irrigen Urtheile widerspräche, welcher Intoleranz machte sich der Skepticismus nicht schuldig, indem er über alle Arbeiten der Vernunft den Bann ausspricht? Das Bewufstseyn seiner eignen Ueberzeugung macht, dafs der vernünftige Mensch Achtung für die Ueberzeugung eines Andern hat. Ueberhaupt machen die Leidenschaften mehr Unduldsame als die Systeme.

Daher kommt es, dafs der absolute Skepticismus hauptsächlich in denen Zeitaltern entsteht und sich ausbreitet, wo die Sitten verdorben, die Verstandeskräfte entnervt sind, und wo das Gemälde der menschlichen Irrthümer vor unsern Augen ganz aufgerollt wird. Daher kommt es auch, dafs kein Raisonnement auf den Skeptiker wirkt, weil das Princip aller geistigen Thätigkeit in ihm zerstöhrt oder gelähmt ist. Der Skepticismus gleicht der Furcht. Wie diese ist er unbeweglich und raisonniret nicht. Der Skeptiker fürchtet sich so sehr vor dem Irrthume, dafs er die Wahrheit anzublicken unvermögend ist, so wie ein Furchtsamer so von der Furcht betäubt wird, dafs er seine Hülfsquellen nicht mehr berechnen kann.

Die meisten Gegner des Skepticismus beschuldigen diesen, dafs er dem Interesse der religiösen Ideen sowohl als der Moral entgegen sey. Das Sonderbarste dabei ist aber, dafs der absolute Skepticismus gu gleicher Zeit in den letzten Jahrhunderten seine mächtigsten Vertheidiger unter den Anhängern der religiösen Ideen gefunden hat. Man erstaunt, den grofsen *Pascal*, wie wir schon bemerkt haben (42), zu dieser aufserordentlichen Unternehmung die Hand bieten zu sehen. Menschen, welche von religiösen Gefühlen innigst durchdrungen waren, konnten sich überreden, sie könnten die menschliche Vernunft nicht genug erniedrigen, um den ihnen theuren Glauben triumphiren zu lassen, sie konnten sich überreden, dafs wenn sie den Menschen alles natürlichen Lichtes beraubten, sie ihn um so sicherer zwingen würden, sich dem Glauben in die Arme zu werfen (43).

So stellte sich dem *irreligiösen Skepticismus* ein *religiöser* an die Seite, welcher nicht weniger entscheidend in seinen Maximen, und energisch in seinen Raisonnements war. Al-

42) Erster Band S. 318. 375. 2 B. S. 179. 182.

43) Dieses Raisonnement brauchte selbst *Bayle Dictionn. Art. Pyrrhon. N. C.*

Allein wie konnte der Eifer den Verstand mancher Menschen bis auf den Grad verblenden, dafs sie nicht einsehen, welche Waffen sie gegen alle Beweise, die sie selbst von ihren Meinungen geben konnten, in Bereitschaft setzten. Wie war es möglich, nicht einzusehen, dafs jedes System religiöser Ideen, um bewiesen zu werden, schon eine gewisse Anzahl von Vorbegriffen, welche aus dem natürlichen Verstandesvermögen geschöpft seyn müssen, voraussetze? Wie konnte man hoffen, einer religiösen Lehre bei demjenigen Eingang zu verschaffen, der noch gar nicht von dem Daseyn und Eigenschaften eines höchsten Wesens, und von einer an sich wahren Moral überzeugt ist? Kaum hat sich *Pascal* Gewalt angethan, um die Rechte der Vernunft zu zernichten, als er sich schon wieder mit ihr aussöhnt, und ihr ganzes Ansehen anzuerkennen scheint. Man könnte sagen, er habe sich nur unzufrieden mit ihr gestellt, um sie für sein Genie desto gelehriger zu machen.

Es ist bei religiösen Menschen heutiges Tages beinahe eine allgemeine Denkart geworden, dafs sie eine Art des Skepticismus über die Raisonnements mit einer lebhaften Anhänglichkeit an ihrem Glauben vereinbaren. Man kann diese Geistesstimmung als einen Zug betrachten, welcher den Zeitgeist, vorzüglich in dem Norden von Europa, wo die Religion noch von aufgeklärten Menschen eine allgemeinere Achtung erhält, am besten charakterisirt. Man ist der Untersuchungen so müde, zu welchen Meinungen der Art Veranlassung gegeben haben, und scheuet die Arbeit, welche zur Auflösung der Subtilitäten dabei nothwendig scheint, in einem solchen Grade, dafs man für das einfachste hält, der Gründung seiner Ueberzeugung auf eine reifliche Prüfung zu entsagen. Indessen läfst ein tiefer Instinct der Moralität tugendhafte Seelen das Bedürfnifs fühlen, sich in dem praktischen Leben auf diese Ueberzeugung zu stützen. Man sucht daher ein unmittelbareres und kürzeres Mittel, das Interesse der Moral in ihrer Beziehung auf religiöse Ideen sicher zu

stel-

stellen. Man nimmt an, diese Ideen könnten unmittelbar durch ein besonderes geheimnifsvolles Vermögen aufgefafst werden, welches man in das menschliche Herz pflanzt, und dem man verschiedene Namen giebt. *Jacobi* nennt es *Glauben*, *Kant*, *Religiosität* (*).

Diese Art zu verfahren ist den Bedürfnissen der Zeit und der wirklichen Tendenz der Köpfe ziemlich angemessen; allein man kann voraus sagen, dafs sie keine gründlichen Resultate gewähren, und langen Prüfungen nicht widerstehen wird. Der Instinct der Moralität wird sich bald schwächen, wenn die Vernunft selbst auf die Art zu ihrer eignen Herabwürdigung einwilliget, und sich selbst zu einem solchen Schlummer verurtheilet. Diese Vernunft wird endlich einmal aufwachen, und alle widrige Voraussetzungen, die man eingeräumt hat, in Anspruch nehmen.

Ueberhaupt wird diese Verfahrungsart nicht bei allen Köpfen und Charakteren ihr Glück machen, bei allen kaltsinnigen, des Enthusiasmus nicht empfänglichen Menschen ihre Absicht verfehlen. Sie wird endlich auch in Beziehung der Enthusiasten selbst ihre Gefahren haben. Denn wenn man sie berechtiget, so blindlings auf das blofse Fürwahrhalten einer geheimen und unbestimmten Eingebung fortzuschreiten, wie viele Täuschungen werden sie nicht hervorbringen können? Wo werden sie stehen bleiben? Was wird man den Schwärmern erwiedern können? Was wird erfolgen, wenn Jeder sich auf seinen eignen Instinct verläfst, und also seine Ueberzeugung von seinem Glauben trennt? Die Geschichte des Vergangenen kann uns dieses ahnden lassen.

*) Sonderbare Ideen von dem, was Jacobi und vorzüglich Kant unter Glauben verstehen.

Zwölf-

Zwölftes Kapitel.

Betrachtungen über den Empirismus.

Unter allen Maximen des grofsen *Baco* sind diejenigen von seinen Nachfolgern am meisten vernachlässiget worden, welche er dem Empirismus entgegen gesetzt hatte. Wenn man sich erinnert, mit welcher Sorgfalt dieser Wiederhersteller die *Erfahrung* von dem *Empirismus* unterschied, selbst jene diesem entgegen setzte, so erstaunt man, sie jetzo abermals von einigen theils durch ihre Anwendungen, theils durch ihre Vorwürfe verwechselt zu sehen. Dieses kommt daher, dafs zwei Dinge unglücklicher Weise sehr natürlich sind, dafs man nehmlich erst die besten Grundsätze mifsbraucht, und dann sie selbst für den in ihrer Rücksicht begangenen Mifsbrauch verantwortlich macht. Die Philosophen machen sich, so wie andere Menschen, sehr oft dieser beiden Fehler schuldig.

Unter allen Streitfragen, welche heutiges Tages die philosophischen Schulen von Europa trennen, ist diese unstreitig die wichtigste; gleichwohl ist sie am wenigsten bestimmt, so dafs sogar diejenige Schule, welcher der Empirismus sehr vertraut ist, nicht einmal eine Definition desselben gesucht hat. *Hume* und *Helvetius*, die beiden vornehmsten Häupter der neueren Empiristen, haben ihr System als eine natürliche Folge der Lehre des *Baco* und *Locke* so gut dargestellt, dafs man kaum daran gedacht hat, ihnen dieses streitig zu machen. Gleichwohl liegt in der Grenzscheidung beider die Auflösung des grofsen Problems, welches durch den scheinbaren Kampf zwischen der Speculation und Erfahrung veranlafst worden ist. Nach der Prüfung des absoluten Skepticismus, welcher die ursprünglichen Wahrheiten läugnet, im Grunde aber nur wenige Anhänger, vielleicht gar keinen hat, stellt sich in der That nichts dar, was so wesentlich mit dem Interesse unserer Erkenntnisse zusammen hinge, als die Un-

Untersuchung der Principe, welche die Vernunft in den Stand setzen zu schliefsen, aus den ursprünglichen Wahrheiten allgemeine Grundsätze herzuleiten, und in den Belehrungen eines Augenblicks die Anfänge einer auf alle Oerter und Zeiten anwendbaren Wissenschaft zu finden (1).

Der *Empirismus* ist der *Mifsbrauch der Grundsätze der Erfahrung.* Es giebt zwei Arten des Empirismus, welche sowohl durch ihre wesentliche Charaktere, als durch die Epoche, in welcher sie zum Vorschein kommen, sich sehr weit von einander entfernen.

Die erste Art ist der *Empirismus der Unwissenheit*, welcher sich den Sinneneindrücken, den mechanischen Gewohnheiten, und einer sclavischen Nachahmung ausschliefslich hingiebt.

Die zweite Art ist der *Empirismus der Reflexion und Analyse*, welcher gegen den Nutzen der Inductionsschlüsse und der Systeme durch die Erinnerung an die Irrthümer, zu welchen sie führen konnten, eingenommen, bei besonderen Thatsachen, bei zufälligen Wahrheiten stehen bleibt, alle Theorieen ohne Unterschied verwirft, der Speculation das Recht, die Erfahrung fruchtbar zu machen, abspricht, in den

1) Wir fühlen im voraus, dafs es aus denselben Gründen nicht leicht eine delicatere Frage giebt, und dafs sie uns mit allen um uns her verbreiteten Meinungen in Berührung bringt. Allein wir würden der strengen Unparteilichkeit und der uninteressirten Wahrheitsliebe, welche uns, wie wir wohl sagen dürfen, in dem ganzen Werke geleitet haben, wenig treu seyn, wenn wir uns nur einen Augenblick bedächten, ob wir uns an eine so wichtige, für das Interesse der Philosophie so entscheidende Frage wagen sollten, aus Furcht, einigen Köpfen zu mifsfallen. Wir fürchten uns auch gar nicht, Widerspruch zu finden, wenn nur die Gegner dabei dieselben Maximen beobachten, welche wir uns bei Bestreitung der Meinungen, die uns falsch scheinen, befolgen.

den Principen und Grundsätzen keine absolute Allgemeinheit anerkennt, jede Idee von einer Verknüpfung zwischen Wirkungen und Ursachen als willkürlich verwirft, die geistigen Vermögen auf die blofse äufsere Empfindung, und überhaupt den menschlichen Geist auf eine ganz passive Bedingung zurückführt, und mit einem Wort alle Schlüsse verbietet, wodurch die Vernunft sich über die zerstreueten und augenblicklichen Eindrücke der Sinne zu erheben trachten könnte.

Den ersten Empirismus befolgt der Mensch als einzigen Führer, wenn er noch nicht durch Methoden aufgeklärt ist. Der Empirismus der zweiten Art ist eine Folge der Zweifel, welche sich erheben, wenn die Philosophie das Merkmal der Allgemeinheit, welches gewissen Erkenntnissen zukommt, zu rechtfertigen und zu beweisen sucht.

Der erste Empirismus ist ein ganz blinder Mechanismus, der sich darauf einschränkt, dasjenige, was ihm bei gewissen Gelegenheiten gelungen, oder was ihm gelehrt worden ist, auf gut Glück zu wiederholen; der zweite ist ein relativer Skepticismus, der die Gültigkeit aller Schlüsse, welche zur Ausdehnung der Elementar-Erkenntnisse dienlich sind, bestreitet (2).

Der Empirismus charakterisirt sich im Allgemeinen durch eine zweifache Wirkung, dafs er den Verstand in dem Zustande der Passivität und äufseren Abhängigkeit zu erhalten sucht,

2) In diesem Sinne hat selbst *Sextus* den Namen *Empirikus* bekommen, weil er in die Medicin die Methode der Skeptiker übergetragen hatte, nur allein den Instinct zu befragen, in jedem besondern Umstande den Anzeigen der Natur Schritt vor Schritt zu folgen, ohne je einen allgemeinen Grundsatz anzunehmen. Wir bemerken dabei, dafs der Empirismus, so wie der Skepticismus zuweilen seinen relativen Nutzen haben kann, als eine Methode der Klugheit und der Zurückhaltung, wenn die Wissenschaften noch nicht reich genug an Thatsachen sind, um sie ohne Gefahr verallgemeinern zu können.

sucht, und dafs er zweitens dem abstracten Raisonnement das Recht nicht zugesteht, sich in die Facta der Erfahrung einzumischen, um sie unter einander zu verknüpfen, und vermittelst ihrer Dinge auszumachen, welche aufser dem Kreise der unmittelbaren Erfahrung selbst liegen.

Der systematische Empirismus läfst eine grofs Anzahl von Verschiedenheiten und Nüancen zu, je nachdem er den Gebrauch der Speculationen mit mehr oder weniger Strenge ausschliefst (3). Aber wir sehen uns unter den entschiedendsten Empirikern vergeblich nach einem Philosophen um, welcher in der Anwendung seinem System immer treu und consequent geblieben sey.

Wir finden bei den griechischen *Sophisten* den Ursprung des systematischen Empirismus. Sie waren die Ersten, welche keine allgemeine und absolute Wahrheit anerkannten, nur relative Erkenntnisse annahmen. *Aristipp*, der in einer andern Schule gebildet war, gab dem Empirismus eine andere Gestalt; er hielt die Philosophie in den Grenzen der äufseren Wahrnehmungen, und schien von dem Unterrichte des *Sokrates* nur allein den Theil, welchen *Plato* vernachlässiget hatte, ich meine die *Censur der Theorieen*, beizubehalten (*). Vergeblich bemühete sich *Aristoteles* zu zeigen, dafs die Grundsätze, welche die Wissenschaft einzig aus sinnlichen Erfahrungen entstehen lassen, sehr wohl mit einem weisen Gebrauche der speculativen Methoden bestehen können. Man erblickt unter den Peripatetikern auch noch zwei, nehmlich *Dicäarch* und *Strato* von Lampsakus, welche sich dem

3) Daher hat er nach diesen Verschiedenheiten auch verschiedene Namen erhalten, als *Materialismus*, *Sensualismus*, *Atheismus*, und endlich *Skepticismus*, durch welches Wort er am gewöhnlichsten bezeichnet wird, weil er in der That über alle allgemeine Erkenntnisse Zweifel erhebt.

*) Man vergleiche damit, was der Vf. oben 2 Th. S. 144 von Plato sagt.

dem empirischen Lehrsysteme nähern (4). Die Cyrenaische Schule, *Theodor*, *Bion*, *Ephemer* übertrieben noch die Ideen ihres Meisters. Einige Megariker neigten sich auf dieselbe Seite. *Diodorus Cronus* behauptete, es gebe nichts Mögliches aufser dem, was ist oder gewesen ist (5). *Stilpo* sprach der Wahrheit alle Allgemeingültigkeit ab, und liefs nicht einmal die Urtheile stehen, durch welche man ein Merkmal von einem Subjecte aussaget (6).

Der gröfste Theil der *Cyniker* führte die Philosophie auf einige praktische Maximen zurück. *Epikurus* ordnete die Vernunft den äufseren Sinnen unter, sprach selbst den Sinnen alle Thätigkeit ab; indessen räumte er doch durch eine Art von Widerspruch einigen Allgemeinbegriffen das Vorrecht ein, dafs sie zu Zeichen der Wahrheit dienen. Die neuern *Epikuräer* wetteiferten in der Verfälschung der Lehre ihres Meisters, verloren sich in einen *passiven und sinnlichen Empirismus*; von der Philosophie blieb fast nichts mehr übrig als der Name, und sie stand erstaunt da, dafs sie der Unthätigkeit des Geistes und der Gesetzlosigkeit der Sitten zum Vorwande dienen mufste.

Aus allen diesen Schulen ging fast mehrere Jahrhunderte hindurch nicht eine neue, nützliche grofse Idee hervor; sie hatten auf den Fortschritt und die Entwickelung des menschlichen Geistes keinen Einflufs, welcher mit dem des *Aristoteles* und *Plato* verglichen werden könnte; ihren Lehren fehlte der lebendige Geist, welcher die Gedanken beseelet, befruchtet, und wichtige Entdeckungen erzeuget. Da sie ohne Nutzen für die Wissenschaft, schädlich für die Moral waren, so brachten sie sich selbst zuletzt um allen Credit, und erloschen in der öffentlichen Verachtung. So raubte der Em-

4) Der Gedanke, sagte *Strato*, ist nichts anders als Empfindung. *Sextus Empiricus advers. Mathemat. VII. §.* 319.

5) *Cicero de fato c.* 6. 7.

6) *Simplicius in Physica Aristotel. Diogenes Laert. II. §.* 119.

Empirismus in dem Alterthume der Erfahrungsphilosophie ihr Ansehen, und seine Uebertreibungen rechtfertigten die entgegengesetzten Uebertreibungen der speculativen Lehrsysteme.

Er zeigte sich von neuem in der zweiten Periode der scholastischen Philosophie bei den letzten *Nominalisten*, welche in die Fuſstapfen des *Roscelin* tretend, allen allgemeinen Ideen jede Art von Realität absprachen, und die ganze Wissenschaft auf eine leere Zusammensetzung der Worte zurück zu führen schienen. Bald trat er in einer ganz andern Gestalt, in einen gewissen Schleier klüglich eingehüllt, und durch verschiedene Hypothesen modificirt, in dem *A. Cäsalpin*, *C. Cremonini*, *J. Chr. Magnenus*, *Telesius*, *Hieronymus Hirnhaym*, *Julius Cäsar Vanini* und *Claudius Berigard* hervor. *Hobbes* endlich stellte ihn ohne Zurückhaltung auf, und machte seine ersten Grundsätze bekannt.

Es ist eine groſse Ungerechtigkeit, daſs die Gegner des *Locke*, und an ihrer Spitze *Leibnitz*, diesen Philosophen unter die *systematischen Empiriker* zählen wollen. Daſs er den Erkenntnissen eine Quelle in der *Reflexion* anwies, daſs er zwei Classen von Wahrheiten in der *Identität* und *Relation* annahm, daſs er der Demonstration ihren Antheil in den Wissenschaften, vorzüglich in den moralischen, einräumte, legt ein hinlängliches Zeugniſs gegen diese Anklage ab. Wir gestehen indessen, daſs, wenn auch *Locke* weit von dem Empirismus entfernt war, er doch zu schwache Waffen gegen dieses System aufgestellt hat, theils weil sein Raisonnement in Beziehung auf die Verknüpfung der Wirkungen und Ursachen zu schwach ist, theils weil seine Grundsätze von der Unbrauchbarkeit der identischen Sätze zu wenig durchdacht sind.

Dieser Vorwurf wird eben so ungerechter Weise dem *Condillac* gemacht, wenigstens dann, wenn man bei seiner *Kunst zu raisonniren* stehen bleibt, wo er die Verbindung der abstracten Wahrheiten mit den Erfahrungswahrheiten so gut erkläret. Denn er kann in seiner Abhandlung von den Sy-

Systemen sich demselben etwas blos gestellt, er kann ihn in gewisser Hinsicht durch seinen Grundsatz von der *ungebildeten Empfindung* gerechtfertiget haben. *Lockes* und *Condillacs* gemeinschaftlicher Irrthum scheint uns in einer Voraussetzung zu bestehen, welche bei dem ersten Blick viel Schein hat, daſs nehmlich die Art und Weise, unsere *Erkenntnisse* zu verallgemeinern, keine andere seyn kann, als wie wir unsere *Ideen* verallgemeinern, und daſs die *Ordnung in der Aufeinanderfolge*, nach welcher der Verstand die *Ideen* erwirbt, auch die *nothwendige Ordnung der Demonstration* ist, nach welcher die *Wahrheiten* durch die Vernunft *demonstrirt werden müssen.* Ist diese Voraussetzung einmal angenommen, so folgt, daſs die *allgemeinen Wahrheiten* nichts anders als die Summe der wirklichen Erfahrungen enthalten, und keine ausgedehntere Gültigkeit haben können, als die *Erinnerung an das Vergangene;* so folgt, daſs die *abstracten Wahrheiten* kein *Princip der Demonstration* seyn können, weil die *abstracten Ideen* die letzten Resultate unserer erworbenen Erkenntnisse sind. Dazu kommt noch dieses, daſs sie dafür hielten, die identischen Sätze, welche ihnen eben dieser Identität wegen unfruchtbar schienen, könnten die besonderen Facta gar nicht fruchtbar machen, sie verbinden, oder an ihrer Gültigkeit und ihrem Charakter etwas ändern.

Diese Folgerungen, welche *Locke* und *Condillac* oft in der Theorie ausgesprochen, und oft in der Anwendung abgeleugnet haben, geben den Text zu den häufigsten Widersprüchen, welche wir bei diesen beiden Philosophen bemerken. Indem *Hume* eben diese Folgerungen mit eben so viel Aufrichtigkeit als Strenge auffaſste, würde er darauf geführt, jede reale Verknüpfung zwischen Wirkungen und Ursachen und den absoluten Charakter in unseren Erkenntnissen durchaus zu leugnen. Während daſs *Hume* also über eine unvorsichtige Voraussetzung des *Locke* commentirte, erklärte *Helvetius* auf ähnliche Art die Grundsätze des *Condillac* von der Em-

Empfindung, und verurtheilte den menschlichen Verstand zu dem leidenden Zustande einer äufsern Sinnlichkeit. *Hartley* konnte durch seine Theorie von der Association erklären, wie es komme, dafs der Verstand die Idee des einen Factums mit der eines andern verknüpfe, aber nicht das Recht des Verstandes deduciren, aus der einen oder andern Idee eine methodische Folgerung abzuleiten, und er verwandelte auf diese Weise einen der wichtigsten Zweige des philosophischen Raisonnements in einen fast blinden Mechanismus unserer Organe.

Das wichtigste Problem, welches sich gegenwärtig dem Nachdenken der Philosophie darbietet, ist also folgendes:

Auf welchem Wege gehet die menschliche Vernunft von bekannten Factis zu unbekannten, von vergangenen zu künftigen, von dem was unseren Sinnen gegenwärtig ist, zu dem, was aufser der wirklichen Sphäre unserer Sinne liegt, von zufälligen Wahrheiten zu unveränderlichen Wahrheiten, und von einer begrenzten Summe besonderer Erfahrungen zur Erkenntnifs von Gesetzen über, welche eine absolute Allgemeinheit haben? Ist dieser Weg gültig? Eröffnen uns die speculativen Erkenntnisse diesen Uebergang, und welche Functionen verrichten sie dabei? Kurz: *wo ist das geheime Band einer vernünftigen Verknüpfung unter den Thatsachen?*

Wir wollen keinesweges mit der grofsen Mehrzahl sagen, dafs es in der *Erfahrung* selbst sey; denn die Erfahrung bietet uns nur eine Folge von Thatsachen dar, ohne ihre Verknüpfung im geringsten zu entdecken. Wir wollen nicht mit *Reid* sagen, es sey in dem *gemeinen Menschenverstande;* denn dieser offenbaret uns nichts als ursprüngliche und anschauliche Wahrheiten. Nun haben wir aber in der Reihe der ursprünglichen Wahrheiten nur Erkenntnisse von besonderen Thatsachen gefunden. Aufserdem ist es einleuchtend, dafs das Verhältnifs nicht unmittelbar wahrgenommen werden kann, da das eine von beiden Gliedern des Verhält-

nis-

nisses unbekannt ist. Wir werden nicht mit *Kant* sagen, daſs es in den innern Gesetzen unseres Verstandes gegründet sey. Denn da würde die Frage entstehen, mit welchem Rechte wir das Gebiet dieser Gesetze auf die von uns unabhängigen Dinge ausdehnen, und die Schwierigkeit wäre noch dieselbe.

Dieses Band wird sich also nur allein in der Dazwischenkunft der abstracten und absoluten Wahrheiten entdecken lassen.

Wir müssen daher zwei Hauptfragen untersuchen.

Erstens. Welches ist die Natur und der Charakter der speculativen Wahrheiten; wie erhalten sie das Vorrecht der Allgemeinheit; wie wird diese Allgemeinheit absolut; welchen Keim der Fruchtbarkeit besitzen sie an sich selbst.

Zweitens. Wie theilen sie den besonderen Thatsachen durch ihre Dazwischenkunft ihre Allgemeinheit und Fruchtbarkeit mit; wie dehnen sie dadurch, daſs sie dieselben verknüpfen, diese Verknüpfung auf andere Erfahrungswahrheiten aus, welche noch nicht auf eine sinnliche Weise in der erworbenen Erfahrung begriffen sind? Ich entferne einen Augenblick von mir alle abgeleiteten Erkenntnisse, und schlieſse mich einzig in die Sphäre meiner ursprünglichen Erkenntnisse ein.

Aus dieser Summe unmittelbarer Erkenntnisse entferne ich noch für einen Augenblick durch eine Abstraction des Gedankens die Anschauung alles Existirenden. So schränke ich mich auf die einzige unmittelbare Erkenntniſs von meinen Vorstellungen und Ideen, sowohl den gegenwärtigen als den vergangenen, ein. Ich bleibe bei den Vorstellungen oder Ideen stehen, welche einfach genug sind, um mit einem einzigen Acte des Verstandes wahrgenommen und aufgefaſst zu werden.

Ich vergleiche sie unter einander. Diese Vergleichung giebt mir eine anschauliche Erkenntniſs von *Verhältniſs*.

Indem ich fürs Erste zwei gegenwärtige Vorstellungen ver-

vergleiche, bemerke ich, dafs sie entweder vollkommen *dieselben*, oder wenigstens in einigen Merkmalen *identisch*, das heifst, *analogisch*, oder ganz *verschieden* sind.

Allein meine Einbildungskraft, dieses reproductive Vermögen, erlaubt mir, durch mein blofses Streben ein gewisses *geistiges Bild* hervorzubringen, welchem ich den Namen *Idee* gebe, und welches alle Merkmale meiner Vorstellung, die wirkliche Realität des Objects ausgenommen, hat.

Eine von diesen Ideen ist meinem Geiste gegenwärtig; ich vergleiche sie mit einer gegenwärtigen oder vergangenen Vorstellung; ich erkenne, dafs sie mit derselben identisch oder analogisch oder von ihnen verschieden ist.

Endlich sind auch zwei solche Ideen, welche wenigstens für diesen Augenblick keinen realen Gegenstand haben, meinem Geiste gegenwärtig; ich vergleiche auch sie, und erhalte ein Resultat von derselben Art.

Auf diese Art erhalte ich ursprüngliche, anschauliche Erkenntnisse von *Verhältnifs*, welche keinen andern Grund haben, als die wechselseitige Beziehung meiner Vorstellungen oder meiner Ideen, und von meinen möglichen Erkenntnissen des Existirenden, unabhängig sind. Ich nenne diese Entdeckungen *abstracte oder speculative Wahrheiten.*

Sie sind indessen doch in dem Sinne erfahrungsmäfsig, als ich wenigstens Bewufstseyn von dem Factum habe, *dafs solche Vorstellungen oder Ideen mir gegenwärtig sind*, und besonders in dem Sinne, *dafs sie mir in dieser bestimmten Zeit der Gegenwart oder der Vergangenheit gegenwärtig sind, oder gewesen sind.*

Nun wollen wir sehen, wie sie *Allgemeinheit* erhalten.

Weil sich das Verhältnifs meiner Vorstellungen oder Ideen allein auf ihre innere Natur gründet, indem es nichts als ihre wechselseitige, vollständige oder unvollständige Identität ausdrückt, so ist gewifs, dafs ich jedesmal, als ich diese Ideen, diese Glieder des Verhältnisses von Neuem habe, dieselbe ursprüngliche Erkenntnifs wieder finden, dasselbe Verhält-

hältnifs wahrnehmen werde, und dafs jede Intelligenz, welche gleich mir dieselben Ideen hat, mit denselben Vermögen ausgerüstet ist, dieselben Dinge wahrnehmen wird.

Ich kann also meine Einbildungskraft, so viel als ich will, in Thätigkeit setzen, und willkürliche Combinationen, so verschieden sie auch seyn mögen, bilden, ja sie in andere Intelligenzen versetzen; so lange als sie eine von den beiden Ideen, deren Identität ich erkannt habe, oder beide analoge Ideen enthalten, werde ich immer im Voraus berechtiget seyn, entweder die zweite identische Idee oder das Verhältnifs der Analogie auf dieselben anzuwenden, und zwar vermöge des Urtheiles, welches ich in diesem Augenblick selbst fällte.

Diese Urtheile enthalten eine innere Wahrheit, denn sie drücken nichts weiter aus, als den *Grundact des Bewufstseyns*, welches auf sich selbst reflectirt.

Diese Wahrheit wird allgemein, das heifst, gleichmäfsig anwendbar auf alle diejenigen Hypothesen, welche die gefoderte Bedingung enthalten. Sie enthält eben so viel ähnliche Urtheile, als es mögliche Voraussetzungen giebt, in welchen sich dieselbe Bedingung erneuert.

Diese Wahrheit ist geradehin nur darum allgemein, weil sie *hypothetisch* ist.

Sie ist *a priori*, das heifst, sie erstreckt sich im Voraus über alle Hypothesen, welche noch nicht realisirt sind.

Sie ist *nothwendig*, das heifst, ist die Bedingung einmal erfüllt, so folgt die Vorstellung der Identität nothwendig, das heifst: so oft als ein Verstand zwei Ideen sich vorstellt, wird er, vorausgesetzt, dafs er mit Aufmerksamkeit darüber nachdenkt, das Verhältnifs zwischen beiden sich vorstellen müssen.

Die *Allgemeinheit wird ohne Grenzen*, und *einer absoluten Universalität gleichgeltend* seyn, das heifst, sie wird ohne Ausnahme auf alle diejenigen Hypothesen sich anwenden lassen, in welchen die Bedingung erfüllt seyn wird, soll-

sollte sie auch meine Einbildungskraft nicht vorstellen, oder selbst nicht vorstellen können.

Endlich wird sie *in ihrer Allgemeinheit* von der *Erfahrung unabhängig* seyn, und der Erfahrung voraus gehen, das heifst, es kommt gar nicht darauf an, dafs die Idee ein reales Object habe, oder nicht, damit der Verstand ihr Verhältnifs der Identität jedesmal, als er sie denkt, mit Gültigkeit behaupten könne, vorausgesetzt, dafs er sie im Voraus für alle Hypothesen behaupten könne. Denn eine solche Wahrheit beruhet nicht auf dem Verhältnifs der Ideen zu den Objecten, sondern auf der Beziehung der Ideen unter einander.

Wir wollen das bekannte Beispiel von den Ideen des *Ganzen* und des *Theiles* nehmen. Ich kann die Existenz irgend eines gegebenen Ganzen und seiner Theile vergessen; ich kann annehmen, es existire nie so etwas als ein *Ganzes* und ein *Theil*, aber gleichwohl ohne Bedenken und auf eine allgemeingültige Weise urtheilen, dafs das *Ganze gröfser ist als sein Theil;* das heifst, dafs die beiden Vorstellungen meines Geistes, welche ich durch die Worte *Ganzes* und *Theil* bezeichne, sich mir in einem solchen Verhältnisse darstellen, dafs das eine gröfser ist als das andere, dafs sie jederzeit, wenn sie in dem Verstande erneuert werden, dasselbe Resultat darstellen, ich mag nun in der Wirklichkeit etwas erfahren haben, das ihnen entspricht, oder nicht.

Jetzt wollen wir untersuchen, wie die speculativen Wahrheiten in Beziehung auf einander fruchtbar werden. Denn wir begeben uns noch nicht auf das Feld der wirklichen Erfahrung und in den Kreis des Daseyns.

Vermöge der Identität oder Analogie, welche mein Geist zwischen einer Vorstellung und einer Idee wahrnimmt, wird diese für mich eine Stellvertreterin der ersten; das heifst, ich kann auf die zweite die Eigenthümlichkeiten der ersten übertragen und ausdehnen. Eben so wird vermöge der Identität oder der Analogie zweier Ideen die eine für meinen Geist Stellvertreterin der zweiten.

Und

Und wenn ich mir eine Reihe, eine Kette von Ideen bilde, welche auf eine solche Art gestellt sind, daſs dieselbe Analogie oder dasselbe Verhältniſs der Identität unter denselben besteht, und von der ersten bis zur letzten fortgehet, so wird auch die letzte eine Repräsentantin aller vorhergehenden werden.

Und wenn diese Reihe bei einer Vorstellung anfängt; so werden alle Ideen dieser Reihe und folglich auch die letzte jene erste Vorstellung repräsentiren, den Charakter der *wirklichen Realität* und *Objectivität* ausgenommen, wovon ich abstrahire, als das Einzige, was sich in der Idee nicht wiederholet.

So kann ich also alle eigenthümlichen Merkmale der Grundvorstellung mit Ausnahme jenes Charakters der Realität nach und nach auf die Kette der Ideen übertragen.

In der Bildung dieser Kette besteht das abstracte Raisonnement, für welches, und zwar allein, die Logik des *Aristoteles* Gesetze gegeben hat, weil Aristoteles das Urtheil nur in derjenigen Function betrachtete; durch welche es Ideen vereiniget, vermöge der Vergleichung derselben und der Bestimmung ihrer innern Verhältnisse, ohne Rücksicht auf reale Gegenstände.

Es ist also einleuchtend, daſs dieses Raisonnement den Resultaten keine Realität geben kann, welche nicht in den Prämissen liegt. Und dieses würde schon hinreichen, die Prätensionen der speculativen Philosophie zu zerstöhren, wenn sie sich anmaſst, aus Raisonnements a priori ursprüngliche Thatsachen abzuleiten.

Dieser repräsentative Charakter meiner Ideen kann auf zwei Arten ausgeübt werden. Die allgemeinen Ideen können eine groſse Anzahl von besonderen Wahrnehmungen repräsentiren; die gegenwärtigen und wirklichen Ideen können künftige Wahrnehmungen repräsentiren.

Diese beiden Functionen sind enge mit einander verknüpft.

In-

Indem ich die besonderen Wahrnehmungen, welche ich erhalten habe, vergleiche, bemerke ich an einer gewissen Anzahl derselben gewisse *gemeinsame Merkmale*; indem ich dieselbe in einen und denselben Inbegriff vereinige, bilde ich mir daraus eine *Art*, deren Charakter die gemeinsamen Merkmale bilden. Wiederhole ich dieselbe Operation an mehreren Arten, so bilde ich daraus eine *Gattung*, deren Charakter oder das *Wesen* von den gemeinsamen Merkmalen gebildet wird.

Der abstracte Begriff der *Gattung* wird also repräsentativ für die *Arten*, so wie der Begriff der *Art* für die individuellen Wahrnehmungen, wenigstens in Beziehung auf das Wesen, auf den Charakter dieser Gattung und Art. Alle Merkmale und Verhältnisse, welche meine Reflexion in der Gattung und Art entdecken kann, können auf die untergeordneten Arten oder auf die Ideen, welche einzelne Wahrnehmungen repräsentiren, übergetragen, auf sie angewendet werden.

Daher kommt es, daſs die allgemeinen Begriffe, wie Aristoteles sagt, groſse Muster sind, in welchen die besonderen oder individuellen Begriffe sich zusammen begeben, vereinigen, und in verjüngtem Maſsstabe abdrücken; in welchem der Verstand diese wie mit einem Blick wahrnehmen kann.

Da nun das abstracte Raisonnment, indem es von *anschaulichen Wahrheiten* ausgehet, nur mit sehr einfachen Ideen anfangen kann, und da die allgemeinen Begriffe, weil sie durch Abstraction oder Absonderung gebildet, die einfachsten Ideen sind, so wird das speculative Raisonnement von der Gattung zur Art, von der Art zum Individuum herabsteigen, und folglich einen Gang befolgen müssen, welcher der umgekehrte von der Ordnung in der Erwerbung unserer Ideen ist.

Indessen kann ich durch das bloſse Spiel der Einbildungskraft gewisse neue Combinationen bilden, welche kein

Vor-

Vorbild, weder in der Gegenwart noch in der Vergangenheit, haben, aber auch keinen Widerspruch in sich selbst enthalten. Diese Combinationen werden für mich die Darstellung des *Möglichen* seyn, da das *Mögliche* die Materie des Künftigen ist.

Jetzt werden die Ideen von diesen Combinationen in dem Umfange, welchen ich für die Arten und Gattungen bezeichnet habe, eine Stelle finden können, wenn sie die gemeinsamen Merkmale enthalten, welche ich für diese Classification festgesetzt habe. Meine abstracten Raisonnements über die Verhältnisse der Gattungen oder Arten werden sich also auch auf diese neuen Ideen erstrecken, sie mit derselben Kraft umfassen, in die Räume des Möglichen sich schwingen, und dem Gange der Zukunft vorgreifen. Ich kann Sätze aufstellen, welche als eben so viele fertige Formeln für die Umstände anzusehen seyn werden, unter welchen diese Combinationen zur Wirklichkeit kommen.

Also werden sich die speculativen Wahrheiten schon auf mögliche Umstände ausgedehnt haben; sie werden nach gewissen angenommenen Bedingungen die Verhältnisse dieser Combinationen a priori bestimmen. Der Gang des speculativen Raisonnements erhält hier ebenfalls eine der Ordnung in der Erwerbung der Ideen entgegengesetzte Richtung; weil ich eine allgemeine Wahrheit aufstellen werde, selbst bevor ich den besonderen Begriff erlangt habe.

So kann ich blos vermittelst des doppelten repräsentativen Charakters meiner Ideen aus einer einzigen ursprünglichen Wahrheit eine groſse Anzahl von untergeordneten Erkenntnissen ableiten.

Diese ursprünglichen Wahrheiten, ob sie gleich bloſs abstracte und speculative sind, obgleich sie nur auf den Verhältnissen meiner Ideen beruhen, und nichts als Identität ausdrücken, sind doch also wahre Principe. Sie sind *Principe* in der doppelten Beziehung, daſs sie eine unmittelbare Erkenntniſs enthalten, welche nur einen Reflexionsact des

Be-

Bewuſstseyns erfodert, und daſs sie allein durch ihre Kraft Erkenntnisse einer zweiten Ordnung erzeugen, welche aber immer wie sie selbst speculativ sind.

Die Axiome sagen die ursprünglichen Wahrheiten dieser Natur aus. Sie sind also wirklich Principe, und zwar allgemeine, was auch *Locke* dagegen sagt, das heiſst, Principe, welche von allen Menschen ohne Unterschied und nothwendig angenommen werden, sobald sie den Reflexionsact des Bewuſstseyns ausüben, wovon diese Principe der Ausdruck sind.

Allein, können denn, wird man sagen, diese Principe, und die speculativen Raisonnements, zu welchen sie die Elemente abgeben, machen, daſs wir in unseren Ideen etwas anderes entdecken, als was wir bei dem ersten Entstehen an denselben wahrgenommen haben, da sie nichts anderes als die Identität ankündigen? Können die untergeordneten Wahrheiten, welche sie uns offenbaren, wirkliche Entdeckungen seyn? Kann die ganze Reihe von Ideen, wo immer eine die andere repräsentirt, etwas zu unserem Wissen hinzuthun, weil sie sich darauf beschränkt, unsere ursprünglichen Wahrnehmungen zu wiederholen, und Gelegenheit zu geben, daſs wir uns von denselben Rechenschaft geben, und uns mit einem Worte durch eine Reihe von Reminiscenzen hindurch zu führen?

Dieses ist der Einwurf, welchen *Locke* und *Condillac* aufgestellt haben, und der von *Kant* in einer andern Gestalt wieder erneuert worden ist. *Kant* fand ihn so bündig, daſs er *synthetische Principe*, wie er sie nennt (4), das heiſst solche, welche nicht auf Identität gegründet sind, glaubte zu Hülfe nehmen zu müssen, um die Fruchtbarkeit der speculativen Wahrheiten behaupten zu können (*).

Al-

4) Wir werden in dem folgenden Kapitel untersuchen, ob es *synthetische Principe* in dem von *Kant* angenommenen Sinne wirklich geben könne.

*) Dieſs lautet fast so, als hätte Kant die speculative Metaphy-

Allein es ist leicht einzusehen, wie wenig Grund dieser Einwurf hat, wenn man über die Umstände nachdenkt, welche die Bildung unserer Ideen begleiten.

Da die speculativen Wahrheiten nichts anders als Verhältnisse unserer Ideen ausdrücken, so macht der Verstand in dieser Reihe von Wahrheiten eine wahrhafte Entdeckung; er dehnt seine speculativen Erkenntnisse aus, sobald als er zwischen seinen Wahrnehmungen oder seinen Ideen ein Verhältnifs wahrnimmt, das er noch nicht bemerkt hatte.

Man kann eine Wahrnehmung erhalten, eine Idee bestimmt haben, ohne dafs man alle ihre Beziehungen bemerkt hat, weil alle Vergleichungen, welche nothwendig sind, um sie zu erkennen, noch nicht durchgeführt sind.

Wenn auch diese Vergleichung den Verstand nur allein durch die Identität aufkläret, so verschafft sie ihm doch eine wirkliche Entdeckung in der Reihe der speculativen Erkenntnisse. Das eine von beiden Vergleichungsgliedern sey auch noch so wenig zusammengesetzt, so kann doch die Vergleichung nur vermittelst einer Mittelidee ausgeführt werden; weil das Verhältnifs in diesem Fall nicht auf eine unmittelbare Weise erkannt werden kann (*).

Da die Ideen, welche zu Vergleichungspuncten dienen, in den meisten Fällen zusammengesetzt und sehr zusammengesetzt, und unsere zusammengesetzten Ideen nicht durch eine ähnliche Reihe von Combinationen, oder durch die Vergleichungsmethode, welche nothwendig ist, um das gesuchte Verhältnifs natürlich hervortreten zu lassen, gebildet sind, so wird es dann nothwendig, die beiden Objecte der Verglei-

chung

physik in Schutz genommen, und zu deren Behuf die synthetischen Principe willkürlich angenommen.

*) Degerando möchte gerne die analytischen Urtheile als eine Erweiterung der Erkenntnifs darstellen. Allein er verwechselt das Subjective und Objective, die Form und den Inhalt der Erkenntnifs.

chnng nach und nach umzubilden, eine Reihe von repräsentativen Ideen zwischen sie zu stellen, um die Vergleichungspuncte in das Licht zu setzen.

Diese Umbildung, welche vermöge einer vollständigen oder theilweisen Identität bewirkt wird, bestehet darin, daſs man wechselsweise, je nachdem es das Bedürfniſs heischt, bald zergliedert, bald zusammensetzt; das erste, um die Bestandtheile zu vergleichen, das zweite, um die Resultate zu nähern. Daher ist das Raisonnement wechselsweise *analytisch* und *synthetisch*.

Wir werden daher die ursprünglichen identischen Wahrheiten in der Folge *Wahrheiten der Umbildung* nennen, weil dieses wirklich ihre Bestimmung ist, weil sie für den Verstand das Werkzeug sind, welches, wie in der Mathematik die Gleichungen, dazu dient, daſs man an die Stelle eines den Bedürfnissen des Verstandes wenig angemessenen Ausdrucks einen andern gleichgeltenden setze, welcher sich dem Ziele seiner Nachforschung mehr nähert (5).

Man siehet jetzt die Ursache von der auſserordentlichen Leichtigkeit, welche die allgemeinen Begriffe dem Geiste geben, warum sie ihm neue Vermögen, mehr Freiheit in der Anordnung seiner Ideen, mehr Umfang und Schnelligkeit in seinen Ueberblicken zu geben scheinen. Sie sind für ihn zu gleicher Zeit ein Inbegriff erworbener Ideen und eine Voraussetzung derer, die er noch erwerben kann; sie sind gleichsam ein *einfacher und beharrlicher Typus*, welcher die Mannichfaltigkeit besonderer und veränderlicher Objecte repräsentirt; ein Kreis, aus welchem als eben so viele Strahlen, alle individuellen Begriffe hervorgehen. Durch ihre Hülfe findet der Verstand etwas viel leichter wieder, vergleichet mit

5) Wir haben an einem andern Orte (*de signes et de l'art de penser* 1 Th. 2 Abschn. 4, 5 Kap.) ausführlicher von den verschiedenen Functionen gehandelt, welche die Fruchtbarkeit der allgemeinen Wahrheiten ausmachen.

mit mehr Schärfe, verbindet mit mehr Kühnheit, weil das ganze System seiner Ideen mit mehr Ordnung und Symmetrie vertheilet ist.

Das Vermögen, *sich zu allgemeinen Begriffen zu erheben*, unterscheidet den Menschen von dem Thiere, und in einem höheren Grade, den Philosophen von dem gemeinen Manne. Die allgemeinen Begriffe sind *das Licht des Nachdenkens*. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn die Philosophen dahin geführt wurden, die Wichtigkeit ihres Gebrauchs zu übertreiben, und ihnen eine Art von ausschliefslichem Privilegium in den Wissenschaften zu ertheilen, da sie sahen, dafs sie in so vielen Hinsichten brauchbar sind. Da sie sich auf dem Puncte der Vereinigung und Verzweigung aller Ketten von besonderen Ideen befinden, so setzten sie voraus, sie wären auch ihr Ursprung; und da die *Raisonnemens der Umbildurg* der Hauptweg für die Untersuchung der Wahrheit schienen, so setzten sie gleichergestalt voraus, dafs die Axiome, worauf diese Raisonnemens beruhen, die Principe aller menschlichen Erkenntnisse ausmachten; und da endlich die Identität das allgemeine Mittel der Umbildung war, in so ferne sie aus einem einzigen Princip eine Menge besonderer Wahrheiten hervorspringen liefs, welche nur eine Reflexion derselben waren, so setzte man voraus, dafs die ganze Wissenschaft auf die absolute Identität zurückgeführt werden, und ein einziges identisches Princip die Gesammtheit unserer Erkenntnisse repräsentiren könnte (6).

Die letzte Voraussetzung war richtig, wenn man sie auf das System der speculativen Erkenntnisse einschränkte. Der Irrthum lag nur darin, dafs man glaubte, die speculativen Wahrheiten wären zur Wissenschaft hinreichend, da sie doch im Gegentheil nur zwischen die *Wahrheiten von unmittelbaren*

6) Man sehe oben 8 Kapitel S. 268.

ven Thatsachen und die *Wahrheiten von untergeordneten Thatsachen* in die Mitte treten können, um die letzten aus den ersten entspringen zu lassen.

Jetzt wollen wir die abstracten Wahrheiten in dieser neuen Function betrachten, und um dieses zu erreichen, den Vorstellungen die Realität wieder geben, die wir ihnen in der Abstraction entzogen hatten, und in die Classe der Wahrnehmungen oder unmittelbaren Vorstellungen des Geistes die Vorstellungen von den existirenden Objecten zurück treten lassen (7).

Man siehet schon im Voraus ein, daſs die speculativen Raisonnements vermöge ihrer einzigen Eigenthümlichkeit, daſs sie die Werkzeuge der Umbildung sind, ein Mittel zur Entdeckung neuer Verhältnisse zwischen zwei oder mehreren Büscheln von Thatsachen seyn müssen, von welchen jedes auf eine unmittelbare und anschauliche Weise erkannt worden.

Man siehet ferner ein, daſs gewisse allgemeine Begriffe, welche in einer bestimmten Reihe von Thatsachen, von unmittelbar erkannten Thatsachen gleichmäſsig realisirt worden, zur Repräsentation dieser Reihe dienen, und gewisse allgemeine Erfahrungswahrheiten gründen können, welche nichts anders als ein Resultat der bekannten Thatsachen seyn, und die Summe derselben in einer abgekürzten Form darstellen werden, freilich aber ohne sich auſser den Grenzen dieser Summe selbst auszudehnen.

Man siehet endlich ein, daſs die speculativen Wahrheiten vermittelst der Vergleichungen, Zergliederungen und Zusammensetzungen aller Art, welche sie zwischen die unmittelbar erkannten Thatsachen einzurücken erlauben, uns in den Stand setzen müssen, daſs wir sie classificiren und nach der Ordnung der Analogieen geometrisch vertheilen können.

Die-

7) Man sehe oben 11 Kap. p. 344.

Dieses ist der erste Dienst, welchen die speculativen Wahrheiten den Erfahrungserkenntnissen leisten, — ein Dienst, dessen Wirkungen die Naturwissenschaften selbst oft erfahren. Sie setzen keinesweges ein neues Factum zu den wahrgenommenen Thatsachen, sondern sie machen nur, daſs wir ihre Verhältnisse besser auffassen, sie in ein Resultat zusammenstellen, in dasjenige System ordnen, welches den Operationen des Verstandes am günstigsten ist, und ihnen eben dadurch methodische Zeichen geben, welche ihr Studium befördern.

Man kann aber nun ferner erwarten, daſs wenn wir auf der einen Seite einen von unmittelbar wahrgenommenen Thatsachen zusammengesetzten Inbegriff, auf der andern Seite einen Inbegriff von mehreren blos durch die Einbildungskraft zusammen verbundenen Thatsachen annehmen, und beide unter einander vergleichen; daſs wenn die speculativen Wahrheiten zwischen diese beiden zusammengesetzten Glieder in die Mitte treten, jedes derselben umbilden, bis sie auf ähnliche Ausdrücke (Formeln) zurückgeführt sind, wir dadurch zuweilen entdecken werden, daſs diese beiden zusammengesetzten Glieder wirklich in ihren Elementen identisch, obgleich in ihren Formen verschieden sind, und daſs folglich die Vernunft berechtiget seyn wird, von dem einen zum andern zu schlieſsen, die Realität, welche sie in dem Ersten wahrgenommen hat, auf das Zweite überzutragen.

Und von der Art ist zum Beispiel die Function, welche die mathematischen Erkenntnisse in Rücksicht der Erfahrungs-Data der Physik und Astronomie erfüllen. Durch die unmittelbare Erfahrung wird man eine an dem Fuſse eines Berges gezogene Linie, und die beiden Winkel, welche an den Enden dieser Base durch die auf die Spitze dieses Berges gerichtete Linien und durch die Neigung dieser Linien auf den Horizont gebildet werden, messen. Nun kommt das speculative Raisonnement dazu, bildet die gegebenen Höhen um, und leitet daraus durch die Identität die perpendiculäre

Hö-

Höhe des Berges, welche nicht unmittelbar erkannt werden konnte, her. Die unmittelbare Erfahrung hat die scheinbare Bewegung der Sterne um die Erde gegeben. Das speculative Raisonnement kommt dazu, bildet die Ideen dieser Bewegungen um, und leitet daraus die Unbeweglichkeit der Sonne und der Sterne, die Beweglichkeit der Erde und Planeten, und die Bewegung der Trabanten um ihren relativen Anziehungspunct her. Wie war es möglich, dafs diese Beispiele, so viele glänzende Beispiele von dem Gebrauch der mathematischen Speculationen in dem Studium der Gesetze der Natur, dem Empirismus die Augen nicht öffneten? Mufsten sie ihn nicht ahnden lassen, wie viel ein weiser Gebrauch der philosophischen Speculationen zur Erweiterung der menschlichen Erkenntnisse hinzuthun könne? Dieser Gebrauch und die Wirksamkeit desselben gründen sich auf dieselben Principe. Damit die philosophischen Speculationen eben so fruchtbare Anwendungen erzeugten, hat ihnen nichts weiter gefehlt, als dafs sie aus eben so bestimmten Ideen bestehen, in eine eben so strenge Sprache eingekleidet, und durch das Genie eines *Eulers* und *Newtons* geleitet werden (*).

Doch wir wollen den Versuch machen, ob wir noch tiefer eindringen, und das Princip dieser Fruchtbarkeit, welche die speculativen Wahrheiten in die factischen Wahrheiten bringen, entdecken können.

Diese Fruchtbarkeit ist die Folge der Vereinigung, der raisonnirten Verknüpfung, welche die Speculationen unter den Erfahrungen stiften.

Die-

*) Degerando setzt voraus, dafs Philosophie und Mathematik der Form nach gar nicht von einander verschieden sind. Allein der ganz entgegengesetzte Gang in der Cultur beider Wissenschaften läfst schon einen wesentlichen formalen und materialen Unterschied ahnden, welchen entdeckt zu haben, eines von den gröfsten Verdiensten Kants ist.

Diese Verknüpfung gründet sich auf das Verhältniſs der Wirkungen zu den Ursachen.

Das Verhältniſs der Wirkungen zu den Ursachen ist von der Voraussetzung einer gewissen Gleichförmigkeit in der Wiederholung derselben Phänomene abgeleitet.

Diese Gleichförmigkeit kann endlich aus den bloſsen gegenwärtigen und vergangenen Erfahrungen blos vermittelst des Raisonnemens der Umbildung oder der Identität abgeleitet werden.

Damit diese Wahrheiten ihr volles Licht erhalten, wollen wir die einfachste Hypothese zu unserem Standpuncte nehmen.

Ich habe nur einmal, wenn man will, und durch eine unmittelbare Wahrnehmung das successive Zusammentreffen zweier Erscheinungen, welche ich A und B nenne, beobachtet. Wir wollen diese Erfahrung als ein Datum annehmen.

Das Zusammentreffen von A und B berechtiget mich noch nicht, zwischen ihnen eine innere Verknüpfung zu behaupten, so daſs das Eine von dem Andern abhänge.

Es kann aber auch aus einer geheimen, fortdauernden und natürlichen Verknüpfung zwischen A und B entspringen.

Diese beiden Voraussetzungen stellen sich meinem Verstande dar, und lassen ihn unentschieden.

Meine völlige Unwissenheit über dasjenige, was das Zusammentreffen von A und B bestimmen konnte, macht beide Voraussetzungen in meinen Augen gleich möglich, das heiſst, ich habe eben so viel Grund, das Eine als das Andere anzunehmen.

Aber ich fange nun an über beide Voraussetzungen zu raisonniren.

Wenn zwischen A und B eine reale und fortdauernde Verknüpfung vorhanden ist, so muſs sich zu allen Zeiten und in allen Oertern das Eine im Gefolge des Andern wieder darstellen.

Wenn diese Verknüpfung nicht vorhanden ist, wenn

das Zusammentreffen zufällig war, so werden bei jeder Rückkehr von A eben so viele Gründe dafür, daſs B folge, als daſs es nicht folge, vorhanden seyn. Es wird folglich ganz unwahrscheinlich seyn, daſs A allezeit, wenn es wiederkehret, von B begleitet werde.

Diese Unwahrscheinlichkeit wird in dem Verhältnisse gröſser, als man urtheilet, daſs A sich mehreremale wiederholet habe.

Sie wird endlich vollständig, wenn man voraussetzt, daſs A in einer groſsen Anzahl von Fällen wiederholet worden.

Die beständig gleichförmige Folge von A und B würde meiner eignen Voraussetzung widersprechen, wenn eben so viel Gründe dafür, daſs sie nicht auf einander folgten, als daſs sie auf einander folgten, vorhanden wären (8).

Al-

8) Wir stellen hier diese Wahrheit in der gewöhnlichen Sprache dar, um ihr ihre ganze Simplicität zu lassen, und sie für alle Classen von Lesern gleich verständlich zu machen. Aber sie könnte eben so gut durch eine strenge mathematische Methode bewiesen werden. Sie ist im Grunde nichts anders als eine Erläuterung und Folge des *ätiologischen Princips* des Herrn *de la Place.*

Aetiologisches Princip.

„Wenn eine Begebenheit durch eine Anzahl n von Ursachen hervorgebracht werden kann, so verhalten sich die Wahrscheinlichkeiten von der Existenz dieser angenommenen Ursachen der Begebenheit unter einander, wie die Wahrscheinlichkeiten der Begebenheiten, welche von diesen Ursachen hergenommen sind."

Die Anzahl n der *Ursachen* in dem ätiologischen Princip ist für eine Anzahl von gleichmöglichen Fällen, um die Hervorbringung einer Wirkung zu erklären, gesetzt.

Man kann also dieses Princip auf die Existenz sowohl als die Nichtexistenz einer beliebigen Ursache zur Erklärung der Hervorbringung einer Wirkung anwenden — zwei Fälle, welche in dem Falle einer absoluten Unwissenheit eben so denkbar sind, als die in der Zahl n der

Ur-

Also ist die gleichförmige Folge von A und B der Charakter eines absoluten Gesetzes, welches A nnd B verknüpft. Die

Ursachen vorgestellten Fälle gleich möglich sind unter vorausgesetztem Anfange der Erkenntnifs.

Dann wird das *ätiologische Princip* auf folgende Art ausgesagt werden können:

„*Wenn eine Begebenheit eben sowohl durch die Wirkung eines Gesetzes und die Existenz einer Ursache, als ohne Mitwirkung eines Gesetzes und einer Ursache hervorgebracht werden kann, so wird sich die Wahrscheinlichkeit der erstern Hypothese, oder die angenommene Existenz des Gesetzes und der Ursache von der Begebenheit sich zu der Hypothese ihrer Nichtexistenz verhalten, wie die von diesen beiden entgegengesetzten Voraussetzungen hergenommene Wahrscheinlichkeit der Begebenheit.*"

Es sey R die Begebenheit, das heifst, das Zusammentreffen des A und B in der Aufeinanderfolge; S das Nichteintreffen der Begebenheit, oder die Trennung des A und B; L die Voraussetzung der Existenz eines Gesetzes und einer Ursache; H die entgegengesetzte Voraussetzung.

In der Voraussetzung H ist R jedesmal eben so möglich als S.

Nehmen wir zwei Fälle, so wird die Wahrscheinlichkeit von der einförmigen Wiederholung des R in diesen beiden Fällen $= \frac{1}{4}$, die von S $= \frac{3}{4}$ seyn.

Nehmen wir zehen Beispiele, so wird die Wahrscheinlichkeit von der einförmigen Wiederholung des R in der Voraussetzung H $= \frac{1}{1024}$ und die von S $= \frac{1023}{1024}$ seyn.

Nehmen wir eine Anzahl n Beispiele, so wird sich die Wahrscheinlichkeit einer einförmigen Wiederholung von R zu der Wahrscheinlichkeit einer Erscheinung des S in einem Beispiele nur verhalten wie $\frac{1}{2^n}$ zu $\frac{2^n - 1.}{2^n}$

Nun wollen wir annehmen, die Begebenheit sey wirklich worden, und in einer Anzahl n von Fällen sey R beständig wiederholet worden, ohne dafs S je zum Vorschein gekommen sey.

Wenn

Die ungleichförmige Folge von A und B ist der Charakter und das identische Zeichen von der Abwesenheit dieses Gesetzes.

Wenn nun, nachdem dieser Punct festgesetzt ist, eines von den Resultaten sich realisirt findet, wenn A und B beständig auf einander gefolgt sind, so thut dieselbe identische Wahrheit, dieselbe *metaphysische Gleichung* (man erlaube mir diesen Ausdruck) dar, dafs die Voraussetzung eines absoluten Gesetzes wirklich Realität hat. Ich werde, um die Existenz eines Gesetzes zu behaupten, eben die Gründe haben, als ich in der Voraussetzung hatte, es gäbe kein Gesetz, um behaupten zu können, dafs die Folge der Erfahrungen nicht die beständige Rückkehr zweier successiven Phänomene geben würde.

Es ist in der That dasselbe Raisonnement, nur in dem umgekehrten Sinne genommen, es ist dieselbe versetzte *metaphysische Gleichung*, welche, da eines ihrer Glieder als identisch mit meinen Erfahrungen gefunden wird, dem andern seine eigne Realität mittheilet (9).

Ist

Wenn wir das ätiologische Princip auf die Bestimmung der entgegengesetzten Wahrscheinlichkeiten von H und L anwenden, so werden wir finden, dafs sie sich gegen einander verhalten, wie $\frac{1}{2^n}$ zu $\frac{2^n - 1}{2^n}$ das heifst, die Wahrscheinlichkeit von der Existenz einer Ursache wächst in geradem Verhältnisse mit der Zahl der zuerst angenommenen Fälle, nachdem diese Zahl durch die Zahl der Fälle, in welchen das Zusammentreffen des A und B beständig wiederholet wurde, potenziret worden.

9) Dieses Raisonnement ist im Grunde nichts anders, als das von *Bernoulli* zu Anfange seiner *Stochastik* aufgestellte Princip, welches *Prevost* und *L'Huillier* (*Memoires de l'Academie de Berlin* Jahr 1796. Speculative Philosophie S. 6) in folgende Formel übergetragen haben.

„Wenn vermöge einer gewissen Bestimmung der Ursa-

Ist das Gesetz erkannt, so werde ich A eine *Ursache*, und B eine *Wirkung* nennen.

In-

sachen mehrere Begebenheiten uns gleich möglich scheinen, so bilden wir uns ein, alle diese Begebenheiten hätten nach und nach nach einander und ohne Wiederholung statt."

Es bleibt in der That dasselbe Princip und dieselbe Folge stehen, *man mag nun entweder eine gewisse Bestimmung der Ursachen, nach welcher wir mehrere Ereignisse als gleich möglich betrachten können, oder eine gänzliche Abwesenheit der Ursachen voraussetzen, welches letzte gerade eben so gut dazu geeignet ist, uns dieselben Ereignisse als gleich möglich vorzustellen.*

Man mufs wohl bemerken, dafs die Hypothese einer Ursache, welche in unseren Ideen eine doppelte Wirkung gleichermafsen hervorbringen hann, und die Hypothese einer gänzlichen Abwesenheit aller Ursache, nach welcher jene doppelte Begebenheit vollkommen gleiche Zufälligkeiten hervorbringt, dieselbe Hypothese in Beziehung auf die Wahrscheinlichkeit der Begebenheit ist.

Also dient dasselbe *stochastische Princip*, welches die Anwendung der Ursachen in dem Falle, wo die Ursache bekannt, die Wirkung unbekannt ist, bestimmt, auch zur Bestimmung des Begriffs der Ursache in dem Falle, wo die Existenz der Ursache nicht bekannt ist.

Eine Ursache ist für uns nur ein Wort, unter welchem wir unsere Unwissenheit verbergen. Dieses Wort drückt nur ein *Vermögen*, die Möglichkeit aus, dafs ein Phänomen in Gefolge eines andern hervorgebracht sey. Wenn ich Anstand nehme, über die Existenz irgend einer Ursache zu entscheiden, so schwanke ich auf gleiche Weise zwischen der Möglichkeit der Begebenheit und der entgegengesetzten Möglichkeit.

Ich habe dasselbe Datum für meinen Calcul, ich mag wissen, dafs eine Ursache zwei Wirkungen auf gleiche Weise hervorbringen kann, oder ich mag blofs wissen, dafs beide Begebenheiten gleich möglich sind.

Um das Princip der stochastischen Hypothese auf die

Indem ich diese Worte *Ursache* und *Wirkung* ausspreche, will ich nichts anders damit sagen, als B ist so an A geknüpft, so von demselben abhängig, daſs es beständig auf dasselbe folgen muſs.

Ich

Existenz der Ursachen überhaupt anzuwenden, darf ich nur dasselbe Raisonnement gebrauchen, und mit demselben etwas weiter zurück gehen.

Ich mache auf diese Bemerkungen aufmerksam, weil ich bei Lesung des angeführten vortreflichen Aufsatzes der Herren *Prevost* und *l'Huillier* zu meinem Erstaunen sehe, daſs diese beiden Gelehrten am Ende ihrer Abhandlung dafür halten, dieses Raisonnement setze die Existenz der Ursachen als ein schon ausgemachtes Datum voraus, könne aber nicht zum Beweise desselben dienen.

Es ist übrigens ein sehr seltener Irrthum bei Gelehrten, daſs sie ihre eignen Principe nicht allgemein genug machen (*).

*) Es ist ein sonderbarer Fehlgriff, daſs Degerando den Grundsatz der Causalität durch Erfahrung glaubt bewiesen zu haben, wobei er denselben schon voraussetzen muſs; die angeführten Gelehrten hatten darin ganz richtig gesehen. Er hätte sich leicht selbst davon überzeugen können, wenn er schärfer reflectirt, oder wenn ihn nicht vielmehr der ohne Prüfung angenommene Grundsatz von dem empirischen Ursprunge aller Erkenntnisse gehindert hätte, scharf zu sehen und zu unterscheiden. Was lehrt uns die Reflexion über unsere Wahrnehmungen? Daſs sie auf einander folgen. Wir wollen setzen, A und B seyen zwei Wahrnehmungen, welche öfterer auf einander folgen. Ich mag über diese Folge zweier Wahrnehmungen, so lange als ich will, reflectiren, so finde ich doch nichts anders als diese identische Folge, daſs B von A begleitet wird. Dieses ist aber nicht der Begriff von Causalität, welcher die Folge durch eine allgemeine und nothwendige Regel bestimmt. Diese kann nicht die Wahrnehmung geben, wenn sie auch noch so oft wiederholet wird; eben so wenig aber die Reflexion, denn dann müſste sie schon in den Wahrnehmungen und ihrer Folge liegen. Nach des Vf. unzureichender Deduction müſste man erst die Regelmäſsigkeit der Folge gewisser Begebenheiten untersuchen, ehe man den Begriff der Causalität anwenden könnte; allein vor dieser Untersuchung weiſs jeder Mensch, daſs jede einzelne Begebenheit eine Ursache haben muſs; es ist dieses ein synthetisches Urtheil, und zwar a priori.

Ich durchdringe nicht den geheimen Grund dieser Abhängigkeit; ich kann es nicht durchdringen, und es ist nicht nöthig. Es ist für mich genug, wenn ich erkenne, daſs eine solche Abhängigkeit existirt.

Ungeachtet dieses Gesetz anfänglich nur in meinem Verstande ist gedacht worden, und zum Theil ein Werk desselben ist; ungeachtet es nichts als die Gründe des Verstandes enthält, vermöge deren er die Rückkehr derselben Erscheinungen erwarten kann, so hat es doch einen realen, obgleich nicht erkannten Grund in der Natur dieser Erscheinungen selbst, weil meine Gründe aus der Reihe der Realitäten geschöpft sind.

Dieses ist also eine neue Art von allgemeinen auf die Erfahrung anwendbaren Wahrheiten — Wahrheiten, deren Allgemeinheit absolut ist. Denn das Gesetz enthält den Begriff von der Gleichförmigkeit der künftigen, so wie der vergangenen Thatsachen, der Thatsachen, welche an einem Orte sowohl, als derjenigen, welche an einem andern Orte wirklich werden.

Die Erfahrung, welche ich erworben habe, und die Erfahrung anderer Menschen, an der ich Antheil nehmen kann, machen, daſs ich gewisse Phänomene bemerke, welche zu jeder Zeit und in jedem Orte von gewissen andern Phänomenen beständig begleitet sind. Ich bin also berechtiget, den einen den Namen *Ursache*, den andern den Namen *Wirkung* beizulegen und zu denken, daſs die Ursache immer von ihrer Wirkung begleitet seyn werde.

Mit einem Worte, ohne ein absolutes, das heiſst, von Ort und Zeit unabhängiges Gesetz giebt es gar keine Gleichförmigkeit. Nun habe ich die Erfahrung von dieser Gleichförmigkeit; also bin ich berechtiget, das Gesetz anzunehmen.

Das Raisonnement, welches die Verknüpfung der Wirkungen mit den Ursachen gründet, ist also nichts anders als eine *Umbildung der Erfahrung.*

Es ist ein Fehler, welchen die Philosophen in vielen Fäl-

Fällen begehen, dafs sie ein Raisonnement in grofser Ferne suchen, welches sehr nahe vor uns liegt. Nach ihrer Sprache scheint es, als wären die Producte der Wissenschaft wie Objecte des Luxus, welche ihren Werth erst durch die Gewalt der Kunst erlangen. Dieser Fehler tritt auch in dem gegenwärtigen Falle ein. Das Raisonnement, welches wir eben gegeben haben, ist so einfach, dafs wir uns gar nicht für die Erfinder desselben ausgeben mögen; wir finden es vielmehr bei allen Menschen. Es giebt keinen Menschen, welcher nicht desselben fähig wäre; es giebt keinen, der nicht wenigstens zuweilen es ausführte, um seinen Ideen über die Ursache Bestimmtheit zu geben. Man kann davon die Probe machen. Man werfe in Gegenwart einer Person einen Würfel mit sechs Seiten. Sie wird, ohne sich zu bedenken, behaupten, dafs eine und dieselbe Seite nicht jederzeit und einzig oben liegen werde, weil es kein bekanntes Gesetz giebt, welches die Erscheinung derselben mit der Bewegung des Armes oder dem Schütteln des Bechers verknüpfte. Nun werde aber immer ein und derselbe Punct geworfen, so wird diese Person endlich ein verborgenes Gesetz vermuthen, welches diesen Vorzug bestimmet.

Man hat gesagt, wenn der gemeine Mann jeden Morgen das Wiederkommen der Sonne erwarte, so sey dieses nur eine Folge einer blinden und mechanischen Gewohnheit. Allein wenn man dieses sagt, so thut man dem gemeinen Manne Unrecht.

Ich setze den Fall, alle Menschen, welche zu der untersten Classe gehören, würden das erstemal auf die Erde hingesetzt; sie hätten alle Vermögen entwickelt, und wären auf das Schauspiel, das sich ihren Augen darstellen soll, aufmerksam. Die Sonne gehet auf, durchläuft den Horizont; sie bewundern sie, segnen ihre Gegenwart; sie beklagen ihren Abschied in dem Augenblicke, da die Schatten der Nacht sie zu bedecken anfangen, und alle fürchten auf ewig in denselben begraben zu seyn. Allein die Sonne zeigt sich von

neuem,

neuem, verschwindet abermals nach vollendetem Laufe. Diesesmal ist ihre Verzweifelung nicht so tief eingreifend. — Gestern, sagen sie, entwischte sie uns eben so; es war möglich, daſs sie uns nicht wiedergegeben wurde. Allein ist es wahrscheinlich, daſs sie wieder über unserem Haupte erschienen wäre, wenn es nicht ein Gesetz gäbe, welches sie zurück rief? Und giebt es ein Gesetz, welches sie zurück führt, werden wir sie nicht wieder sehen? — Und diese Hoffnung wird auch in der That bestätiget. Derselbe Auftritt erneuert sich; das Raisonnement erlangt durch eine hinzugekommene Erfahruug neue Stärke; die Hoffnung ist gleichförmiger und besser begründet. Bei jeder Wiederholung dieser periodischen Wiederkehr wird dieser Schluſs kräftiger, und wenn er endlich so vielmal statt gefunden hat, daſs man gar nicht mehr an demselben zweifelt, so zweifelt man nicht mehr. Die Väter sagen zu ihren Kindern: wenn die Wiederkehr der Sonne nicht durch ein bestimmtes und dauerhaftes Gesetz an die Revolutionen der Zeit geknüpft wäre, so würden wir sie nicht so beständig beobachtet haben; wenn die Sonne denselben Gang in der Folge nicht beobachten müſste, so wäre kein Grund vorhanden, warum sie denselben in der Vergangenheit so treu befolgt hätte (10).

Es

10) Der Grund des Glaubens, sagt *Condorcet*, daſs unter zehn Millionen weiſser Kugeln, unter welche eine schwarze gemischt ist, ich nicht die schwarze mit dem ersten Griff herausziehen werde, ist von derselben Beschaffenheit, als der Grund zu glauben, daſs die Sonne morgen unfehlbar aufgehen werde, und diese beiden Urtheile sind nur durch einen gröſseren oder kleineren Grad der Wahrscheinlichkeit unterschieden. (*Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des decisions. Discours prelimin. p.* 11).

Die Gelehrten, welche ich schon angeführt habe, machen über diese Stelle folgende Bemerkungen:

„Die analogische Ueberzeugung, welche jeder Mensch er-

Es ist freilich wahr, daſs sich die Gewohnheit in der Folge der Ideen bemächtiget, welche das Raisonnement anfäng-

erfährt, wenn er eine Naturbegebenheit (wie das Aufgehen der Sonne) sich darstellen siehet, ist von ganz anderer Art, als die in der Theorie der Wahrscheinlichkeit durch einen Bruch vorgestellte Ueberzeugung. Die letzte kann zur ersten hinzugefügt werden; aber die eine kann auch ohne die andere vorhanden seyn. Sie hängen von zwei Classen verschiedener Vermögen ab. Ein Kind und ein Thier erfahren die erste, und bilden keinen Calcul, weder förmlich noch unförmlich. Es giebt keine nothwendige Abhängigkeit zwischen diesen beiden Ueberzeugungen. Diejenige, welche den Calcul schätzt, ist raisonnirt, und selbst bis auf einen gewissen Punct künstlich; die andere ist instinctartig und natürlich. Sie hängt von gewissen geistigen Thätigkeiten, deren Analyse nicht leicht ist, und wahrscheinlich gröſstentheils von dem Princip der Verknüpfung der Ideen ab."

(*Memoires de l'Academie de Berlin an 1796 sur l'art d'estimer la probabilité des causes par les effets par MM. Prevost et l'Huillier* §. 18.).

Von den zwei Arten der Ueberzeugung, welche *Prevost* und *l'Huillier* unterscheiden, verdient nur eine diesen Titel mit Wahrheit, nehmlich die von Condorcet bestimmte. Das Kind und der Unwissende schätzen gar nicht die strenge Wahrscheinlichkeit der Rückkehr der Sonne; aber sie urtheilen ganz richtig, daſs es über diesen Punct eine unermeſsliche Wahrscheinlichkeit giebt. Auch können sie wohl eine dunkle Erkenntniſs davon haben, daſs sie eine Erkenntniſs von der Unwahrscheinlichkeit der Ziehung der schwarzen unter einer Menge von lauter weiſsen gemischten Kugel haben; denn das Raisonnement darüber ist sehr leicht.

Was die nicht vernünftige Neigung betrifft, welche auch den gemeinen Mann von der Rückkehr der Sonne überzeuget, und auch das Raisonnement der Wahrscheinlichkeit befestiget, so dürfte sie, wie mir scheint, wohl nicht mit dem Namen der *Ueberzeugung* geehret werden, weil

fänglich verknüpft hatte; sie unterwirft unsere Organe einem gewissen periodischen Spiele, welcher der periodischen Erneuerung der Phänomene analog ist; sie gewöhnt uns, die Wiederkehr derselben Dinge in allen Umständen, welche uns ähnlich scheinen, zu erwarten; sie ersetzt gewissermassen das Raisonnement, aber sie hindert auch das Entstehen einer vernünftigen Reflexion in vielen andern Fällen, und setzt zuletzt an die Stelle des philosophischen Studiums der Gesetze der Natur einen unfruchtbaren Empirismus (11).

Die-

weil sie nur die Wirkung einer blinden Gewohnheit ist, welche dieselben Wirkungen unter denselben Umständen erwartet.

Diese Neigung kann zwar auch noch aus einer allgemeinen Erfahrung aus der Unveränderlichkeit der Gesetze der Natur entspringen; allein diese Induction ist weit schwerer zu bilden, als das unmittelbare Raisonnement der Wahrscheinlichkeit.

11) Nach den eben angestellten Betrachtungen scheint uns *Hartleys Theorie von der Association der Ideen*, so sinnreich sie auch ist, von selbst über den Haufen zu fallen.

Spricht man dem Raisonnement das Vermögen ab, durch gültige Schlüsse die Thatsachen zu verknüpfen, so kann die bloſse Verbindung der Ideen, welche alsdann dem Verstande als seine einzige Hülfsquelle zurückbleibt, nur ein Werkzeug für den Verstand, aber kein Mittel der Ueberzeugung seyn. Die Verbindung der Ideen wird auf Veranlassung eines Factums das Bild eines andern vergesellschafteten Factums erneuern, ohne zu der Behauptung berechtiget zu seyn, daſs irgend eine positive Realität diesem Bilde entspreche. Eine Stunde vor Aufgang der Sonne werde ich an denselben denken, aber ihn nicht erwarten.

Wenn die bloſse Verbindung der Ideen zuweilen Veranlassung wird, daſs wir unsere Behauptungen ausdehnen, so gehorchen wir dann einer blinden Gewohnheit, tragen mechanisch auf eine Idee die Realität über, welche der andern angehört. Es ist dieses ein willkürlicher Glaube, ein durch Mangel an Aufmerksamkeit entstandenes Vor-

ur-

Dieses ist der Hergang bei dem gemeinen Manne, und eben dieses trägt sich auch bei den Philosophen und aufgeklärten Menschen zu. Der Schluſs, durch welchen wir von Wirkungen zu Ursachen aufsteigen, ist derjenige, welchen wir am häufigsten wiederholen, weil er das Band aller unserer positiven Erkenntnisse ist. Er wird uns sehr vertraut, da-

urtheil, dessen Ursprung wir schon im 8 Kap. erklärt haben.

Da die positiven auf diese bloſse Verbindung der Ideen gegründeten Urtheile keinen andern Führer als die Gewohnheit haben, so werden sie den Empirismus der Unwissenheit erzeugen, von dem wir zu Anfange dieses Kapitels gesprochen haben. Daher wird *Hartley's* Theorie nur den Empirismus allein, aber nicht die wissenschaftliche und philosophische Erfahrung erklären; sie wird sogar diese Erfahrung zerstöhren, oder vielmehr durch dieselbe widerlegt werden. Also wird diese Hypothese unzureichend seyn, und gar nicht die verlangte Erklärung darbieten.

Doch gesetzt, sie wäre zureichend und könnte alle unsere Urtheile über Erfahrung erklären, so folgte daraus noch gar nicht, daſs sie selbst erwiesen sey. Wir haben im Gegentheil gesehen, daſs ein gültiges Raisonnement unsere Urtheilsarten nicht weniger rechtfertiget als erkläret. Wir können auch beobachten, daſs dieses Raisonnement in dem Verstande der meisten Menschen mit mehr oder weniger Deutlichkeit wirklich vorgehe.

Wenn endlich unsere Urtheile über die Verknüpfung der Wirkungen mit den Ursachen nur auf eine mechanische Association der Ideen gegründet wären, und kein reales Princip in der Natur hätten, so würde man in jedem Falle stark wetten können, daſs sie durch die folgende Erfahrung widerlegt werden müſsten. Denn warum sollte die Natur der Verbindung unserer Ideen gehorchen? — Allein die Erfahrung widerlegt so wenig unsere Urtheile, daſs sie dieselben vielmehr bestätiget. Unsere Verknüpfungen der Ideen richten sich also nach den Gesetzen der Natur.

dadurch aber auch sehr geläufig und so schnell zu Stande gebracht, dafs er uns als eine augenblickliche Bewegung des Verstandes vorkommt. Die Reflexion ist nicht mehr im Stande, bei den verschiedenen Begriffen stehen zu bleiben, um sie einen nach dem andern aufzuzählen. Wir setzen daher diese Verknüpfung in die Reihe der anschaulichen Wahrheiten, weil wir gewissermafsen nur das Bewufstseyn von der zwischen beiden Begriffen gestifteten Verknüpfung haben, und ihre Gründe aus dem Gesicht verlieren.

Je mehr wir die Natur studieren, desto mehr bemerken wir die Festigkeit und Regelmäfsigkeit, welche die Wiederkehr aller ihrer Phänomene bestimmt. Wir erkennen, dafs diese Festigkeit selbst ein Gesetz ist, und indem wir diesem Gesetze durch ein ähnliches Raisonnement eine absolute Allgemeinheit geben, sprechen wir den grofsen Grundsatz aus: *keine Wirkung ohne Ursache* (12).

Sind wir einmal im Besitz der Erkenntnifs gewisser Gesetze, so können wir von bekannten Thatsachen auf gewisse unbekannte, von dem Vergangenen auf das Künftige, von unmittelbar gegenwärtigen Thatsachen auf solche schliessen, welche aufser dem wirklichen Kreise unserer Sinne liegen. Denn wir schliefsen von der wahrgenommenen Ursache auf die nicht wahrgenommene Wirkung, und umgekehrt.

Auf

12) Dieses Princip: *keine Wirkung ohne Ursache*, kann auch als eine identische Wahrheit, als ein von der Erfahrung nicht abhängiger Grundsatz betrachtet werden, wenn wir unter Wirkung dasjenige verstehen, *was hervorgebracht worden ist*. Denn es ist einleuchtend, dafs alsdann das Wort *Wirkung* den Begriff einer Ursache in sich schliefst. Wenn man indessen diesem Princip diesen Sinn giebt, so ist es von wenig Nutzen, weil immer die Frage übrig bleibt, ob eine Begebenheit *hervorgebracht*, *gewirkt* ist, oder nicht, ob sie von sich selbst ohne Thätigkeit und Dazwischenkunft eines andern von ihr verschiedenen Dinges sich zutragen konnte.

Auf diese Weise bahnen wir den Gang, welcher die Philosophie seiner Kühnheit wegen in Erstaunen setzt.

Die Ursache, an welche wir eine Wirkung angeknüpft haben, zeigt sich selbst wieder als Wirkung in Beziehung auf eine vorhergehende Ursache. Die Wirkung, welche wir einer Ursache untergeordnet haben, zeigt sich wiederum als Ursache in Beziehung auf eine folgende Wirkung. So vereinigen sich die besonderen Ringe, die wir gebildet hatten, in eine grofse bewunderungswürdige Kette, eine Kette, welche uns das System der Natur darstellt — eine Kette, welche dann vollständig und ohne Lücken seyn wird, wenn die Wissenschaft des Menschen ihre höchste Vollkommenheit erreicht hat, vorausgesetzt, dafs er diese überhaupt erreichen kann.

Doch dieses ist noch nicht genug. Wenn wir die regelmäfsige Folge zweier Phänomene beobachtet haben, so verknüpfen wir mit ihnen die Merkmale der Wirkung und Ursache; desgleichen schliefsen wir, nachdem wir das allgemeine System der natürlichen Ursachen beobachtet haben, von gewissen beobachteten Wirkungen auf die Existenz gewisser Ursachen, welche nicht unmittelbar wahrgenommen werden konnten.

Bei reiflichem Nachdenken finden wir, dafs es noch immer dieselbe Art des Verfahrens ist, welche sich auf dasselbe Princip gründet. Wir schliefsen alsdann von der Analogie der Wirkungen, auf die Analogie der Ursachen. Was ist aber *Analogie?* Es ist die Identität gewisser Merkmale, welche in andere Umstände gesetzt, in anderen Maafsverhältnissen entwickelt worden; aber es ist doch immer Identität. So befinde ich mich nicht in dem Schoofse des Denkens eines andern mir ähnlichen Wesens, um seinen innern Thätigkeiten nachzusehen; ich sehe nur seine äufsere Handlungen. Aber dieses System von Handlungen ist dem meinigen ähnlich, und ich schliefse daraus, dafs er wie ich durch ein ähnliches System von vorstellenden und begehren-

den

den Thätigkeiten bestimmt werde. Es ist nicht Identität in den Subjecten, aber Identität in den Charakteren vorhanden, und die Ursache, welche sich in einem mir ähnlichen Wesen entwickelt, ist gleichsam das vierte Glied einer *metaphysischen Proportion.*

Die Aeuſserung der Güte, der Macht, und Weisheit, welche ich in den vorstellenden Wesen um mich her wahrnehme, legt den Grund zu einer Analogie von anderer Art, wenn ich ihre Wirkungen mit dem allgemeinen Entwurfe der Gesetze des Universums vergleiche. Die Wirkungen dieser Kraftäuſserung in beschränkten Wesen, welche ich wahrnehme, sind eben so unvollkommen, als ihre Vermögen. Der allgemeine Plan des Universums stellt mir ähnliche Wirkungen dar, aber in einem weit gröſseren Umfange, in weit gröſserer Vollkommenheit, und in höheren Verhältnissen. Die Analogie führt mich auf eine Ursache, welche auch Weisheit, Macht, Güte in einem höheren Grade vereiniget; ich sage also: diese höchste Intelligenz verhält sich zu den beschränkten vorstellenden Wesen, wie der allgemeine Plan des Universums zu den Vorstellungen untergeordneter Intelligenzen, in der vereinten Aeuſserung der drei Vermögen, deren Charakter ich bestimmt habe.

Ich erkenne — wenn ich mich so ausdrücken darf — die Existenz mir ähnlicher Wesen auf dieselbe Art, wie der Geometer, nachdem er seine Wasserwage festgestellt hat, die gleiche Höhe eines entfernteren Objectes bestimmt; ich erkenne die Existenz des Wesens der Wesen, wie der Astronom an einem kleinen Dreieck die unermeſsliche Höhe des Gestirns, welches über uns leuchtet, berechnet (13).

Die

13) Indem wir uns von einer bekannten Wirkung zu einer unbekannten Ursache erheben, setzen wir den Begriff dieser Ursache nur aus den Ideen zusammen, die wir von den uns bekannten Ursachen abgeleitet haben. Die neue Combination, welche wir aus diesen Ideen bilden, die neue

Die Natur ist in ihren allgemeinen Gesetzen immer unveränderlich und sich selbst gleich; gleichwohl zeigt sie sich sehr

neue Ausdehnung, die wir ihnen geben, bildet den Charakter dieser neuen Ursache. Wir können also über diese Ursache raisonniren, ob sie gleich unserer unmittelbaren Erfahrung fremd ist, ohne den Grundsätzen von Entstehung der Ideen im geringsten zu widersprechen. Wenn wir beweisen, dafs eine Ursache existirt, welche, nach den unserer Erfahrung unterworfenen Wirkungen, gewisse Charaktere vereiniget, so raisonniren wir auf dieselbe Art, als wenn wir die Wiederkehr bekannter Ursachen bestimmen.

Wir raisonniren nehmlich eigentlich so:

„Eine Ursache, welche gewisse bestimmte Charaktere vereiniget, wird eine gewisse bestimmte Wirkung, welche ihr entspricht, hervorbringen."

„Eine Ursache, welche diese Charaktere nicht vereinigte, würde auf gleiche Weise diese oder jene für sie unbestimmte Wirkungen hervorbringen können."

„Allein die realisirte Wirkung ist gerade diejenige, welche der ersten Ursache entsprach."

„Wir hatten also eben dieselben Gründe zur Annahme der Existenz dieser unbekannten Ursache mit den angegebenen Charakteren, als unter Voraussetzung der Nichtexistenz dieser Ursache, die Wirkung, welche wirklich statt hatte, nicht zu erwarten."

Wir wollen ein Beispiel wählen.

Ein Geldstück kann so wenig einartige Bestandtheile haben, dafs es, wenn es in die Luft geworfen wird, immer eine Neigung haben mufs, mehr auf die eine als auf die andere Seite zurück zu fallen.

Man giebt mir ein Geldstück. Ich weifs nicht, ob es mechanisch einartig ist; ich will mich davon versichern, und werfe es zu verschiedenen Malen in die Luft.

Ich sehe nur die Wirkung; allein die erfahrene Wirkung führt mich auf eine Ursache zurück, über welche ich nicht unmittelbar Erfahrungen anstellen kann.

Wenn das Stück beständig auf dieselbe Seite zurückfällt,

sehr verschwenderisch in Rücksicht auf die Mannichfaltigkeit besonderer Combinationen. Die einfachen und Grunderschei-

nun-

fällt, so schliefse ich auf die Verschiedenartigkeit der Bestandtheile aus dem einzigen Grunde, weil in dem entgegengesetzten Falle jedesmal mehrere entgegengesetzte Erfolge möglich sind.

Man siehet, dafs alles dieses noch eine Anwendung des so fruchtbaren von *de la Place* aufgestellten ätiologischen Princips ist.

Das ätiologische Princip enthält in sich eine abgekürzte Demonstration einer verständigen Ursache, in der Voraussetzung einer Wirkung, welche ein vollständiges System von Mitteln darstellt, die zur Hervorbringung eines gewissen Resultats tauglich sind.

Da die verständige Ursache eine vorgängige Erkenntnifs von dem Resultate, den Mitteln, welche dasselbe herbeiführen konnten, den Willen und die Macht hatte, die Mittel auf diesen Zweck zu richten, so konnte sie in dem Systeme, welches die Wirkung darstellt, den Beweggrund zur Hervorbringung derselben finden.

Aber für eine blinde Ursache, von welcher Beschaffenheit sie auch übrigens seyn mag, ist ein solcher Beweggrund nicht vorhanden; alle Combinationen sind ihr gleichgültig, welches auch ihre Beziehungen auf ein Resultat, das sie nicht vorausgesehen hat, seyn mögen.

Es giebt kein Mittleres zwischen beiden Voraussetzungen einer blinden oder verständigen Ursache. *Nothwendigkeit*, *Zufall*, diese beiden Worte bezeichnen nichts, oder sie bezeichnen nur ideale Vorstellungsarten unseres Verstandes, oder sie bedeuten nur blinde Ursachen. Ein *Resultat*, welches noch nicht wirklich ist, *Beziehungen* auf dieses Resultat, welche nur Denkarten eines Verstandes sind, können für solche blinde Ursachen kein Princip, kein den Entschlufs bestimmendes Gesetz seyn.

Die verständige Ursache ist also hier eben so wie in dem vorhergehenden Beispiele die Heterogenität des Metals; das auf ein Resultat angepafste System von Mitteln wie der beständige Fall des Geldstücks von einer Seite.

Mei-

nungen entdecken uns nur die Regelmäſsigkeit, welche hinlänglich ist, unseren Verstand zu leiten. Die zusammengesetzten Phänomene setzen uns in Verlegenheit durch das Zusammentreffen einer Menge von Ursachen, welche einander wech-

Meinen diejenigen, welche annehmen, die *Nothwendigkeit* könnte wohl eben die Wirkung hervorgebracht haben, welche ich einer verständigen Ursache beigelegt habe, eine der Natur der Dinge anhaftende Nothwendigkeit? *Eine metaphysische Nothwendigkeit?* — Dann werde ich sie fragen, ob sie das ewige Geheimniſs einer solchen Nothwendigkeit durchdrungen haben? Erwiedern sie, wie sie es thun müssen, daſs sie die Natur, die Bedingungen und Gesetze dieser metaphysischen Nothwendigkeit nicht kennen, welche sich über die realen Dinge und ihre Combinationen erhebt, so werde ich daraus schlieſsen, daſs sie, um consequent zu seyn, dieselbe für diese oder jene Wirkung und Combination ganz gleichgültig halten müssen, weil eine selbst in der Hypothese, die sie annimmt, ganz unbekannte Ursache der Vernunft keinen Grund darbieten kann, ihr eher diese als eine andere Art von Thätigkeit beizulegen.

Verstehen sie aber die Nothwendigkeit, welche in der Reihe unserer Ideen eingeschlossen ist, so werde ich antworten: diese Nothwendigkeit ist nur eine *logische* Kraft; sie drückt nur die Identität unserer Raisonnemens aus; sie ist ohne reale Wirksamkeit auſser unserem Verstande, und kann auf den Gang der Begebenheiten keinen Einfluſs haben.

Meinen sie endlich die *physische Nothwendigkeit*, so werde ich dagegen sagen: diese Nothwendigkeit ist nichts anders als die Folge, welche wir aus der erfahrnen Regelmäſsigkeit der Naturgesetze abgeleitet haben, und sie wird sich daher nur auf die *Erneuerung* und *Wiederholung* einer schon gegebenen und beobachteten Wirkung beziehen; sie hat aber gar keine Beziehung auf die *ursprüngliche Hervorbringung* dieser Wirkung, und auf die *Gesetze der Verbindung*, welche die Wirkung unabhängig von ihrer Wiederholung in sich schlieſst.

wechselsweise modificiren. Wir würden daher fast immer unvermögend seyn, den Begriff der Gesetze zu entwickeln, und ihn dann auf gegebene Umstände anzuwenden, wenn wir kein Mittel hätten, die zusammengesetzten Erfahrungen beliebig zu zergliedern und umzubilden, um die einen mit den andern zu vergleichen, und ihre gemeinschaftlichen Bedingungen zu entdecken. Auch hier sind die speculativen Wahrheiten die Mittel der Umbildung, welche uns in dieser Arbeit leiten. Sie sind uns behülflich, aus einer grofsen Anzahl besonderer und zusammengesetzter Phänomene ein allgemeines und einfaches *Gesetz* abzuleiten; sie sind uns behülflich, dafs wir in einem besonderen und zusammengesetzten Phänomen das gleichzeitige Zusammentreffen mehrerer Ursachen wieder finden, welche uns in anderen Combinationen bekannnt waren.

Es giebt nur zwei Arten, aus der Erfahrung die Erkenntnifs gewisser Gesetze abzuleiten. Die Gesetze der Bewegung werden z. B. gleich gut auf eine doppelte Weise bewiesen, indem man sie entweder aus dem einfachen durch die Erfahrung bestätigten Factum, welches für uns die Natur der Bewegung ausmacht, das heifst, aus einem höhern und allgemeinern Gesetze ableitet; oder indem man sie durch ausführliche Erfahrungen, das heifst, durch besondere Anwendungen und zusammengesetztere Phänomene anschaulich macht. Wenn der Verfasser des Telemachs uns die Maxime lehrt: *das Zutrauen der Völker macht die Macht der Könige*, so kann eine solche Maxime durch die blofse Betrachtung der menschlichen Natur gerechtfertiget werden, welche für uns das Resultat sehr allgemeiner Erfahrungen ist; sie kann aber auch eben so gut durch Beispiele der Geschichte gerechtfertiget werden, welche uns in dem Mifsbrauche der Gewalt das untrügliche Zeichen von dem Umsturz der Gewalt aufweiset.

In dem Verhältnisse, als eine Wissenschaft durch verglichene Erfahrungen allgemeinere und einfachere Gesetze erhal-

halten hat, in dem Verhältnisse ist sie auch der ersten Art der Demonstration empfänglich. Solche allgemeine Gesetze dürfen freilich nicht angenommen werden, als nur mit äusserster Vorsicht und als Folge eines vollständigen Systems der Vergleichungen. Uebereilung, Nachlässigkeit und Vorurtheile machen den menschlichen Geist geneigt, sie mit zu viel Gefälligkeit anzunehmen. Hat man sie aber einmal auf eine regelmäſsige Weise gewonnen, so bieten sie auch eine desto raschere und in den Resultaten fruchtbarere Beweisart dar. Alsdann darf die zweite Art zu beweisen, welche auf besondern Beispielen beruhet, nur als ein Mittel der Probe, der wiederholten Prüfung und Bestätigung angewendet werden.

Die groſse Vermehrung der Miſsverständnisse über den vermeintlichen Gegensatz der Speculation und Beobachtung, der Theorie und Praxis, der Methoden *a priori* und der Methoden *a posteriori* ist lediglich daher entstanden, daſs man die beiden verschiedenen Arten, wie man die Belehrungen der Erfahrung benutzen kann, nicht mit gehöriger Bestimmtheit unterschieden hat. Die wahre Speculation, die wahre Theorie ist nichts anders als das Resultat einer ausgedehnteren und mit Verstand verallgemeinerten Beobachtung und Anwendung. Es ist also unrecht, daſs man die Grundsätze der Erfahrung hat benutzen wollen, um die wahre Wissenschaft auf Beispiele des Details einzuschränken; es ist unrecht, daſs man aus der Unbrauchbarkeit und Langsamkeit des Verfahrens in concreto Schlüsse ableiten wollte, welche das Verdammungsurtheil über die Grundsätze der Erfahrung aussprechen.

Man könnte also die *Theorie* für *eine allgemeine in ein Gesetz verwandelte Erfahrung*, und die *Praxis* für *eine durch Beispiele in concreto angewandte Theorie* erklären.

Indessen giebt es eine groſse Zahl von Umständen, welche uns so verwickelte Phänomene darstellen, daſs man die einfachen Gesetze, deren Verbindung sie enthalten, nicht

leicht

leicht entwickeln kann; auf der andern Seite giebt es viele Objecte, von welchen wir noch zu wenige und zu unvollständige Erfahrungen haben, als daſs eine strenge Anwendung der Begriffe von *Causalität* auf sie gerechtfertiget werden könnte. Hier nehmen wir unsere Zuflucht zu Inductionen. Die *Inductionen* sind eine angefangene und aus Mangel an erfoderlichen Datis noch unvollständige Induction; sie ersetzen die Lücken in unseren genauen Kenntnissen von den Naturgesetzen; sie sind auch gleichsam eine Vorbereitung und Entwurf von künftigen Erkenntnissen. Jede Induction kann auf eine Berechnung der Wahrscheinlichkeit zurückgeführt werden; sie drückt die Wahrscheinlichkeit aus, welche macht, daſs man bei einem gewissen Phänomen den Begriff von Ursache mehr diesem Umstande als einem andern beilegt. Diese Wahrscheinlichkeit steigt in dem Verhältnisse, als die Analogieen einen gröſseren Umfang haben.

Der Gebrauch der *Hypothesen* in den Wissenschaften kann ebenfalls auf den Calcul der Wahrscheinlichkeit zurückgeführt werden. Die Hypothesen sind gleichsam Vorbilder, welche sich der Verstand selbst verschafft, und in welchen er sich ein mögliches System von Gesetzen und Ursachen vorstellt, worüber er noch keine Erfahrungen anstellen konnte. Durch Gleichungen sucht er Resultate, zu welchen diese Combination führen könnte, und vergleicht dieselben mit denjenigen, welche durch die unmittelbare Erfahrung gegeben sind. Sind diese Resultate identisch, so entsteht zu Gunst der ersonnenen Hypothese eine um so gröſsere Wahrscheinlichkeit, als die Bedingungen der gefoderten Erklärung schwerer zu erfüllen, und die Erklärungsmittel einfacher waren.

Es ist also eine verdammliche, wiewohl in unserm Zeitalter sehr gewöhnliche Uebertreibung, allen Gebrauch der Inductionen und Hypothesen durchaus verkennen zu wollen. Wenn diese Mittel mit aller Vorsicht der Klugheit angewendet werden, und wenn man dann ihren Resultaten kein grös-

seres Zutrauen schenket, als durch den scharf bestimmten Grad der Wahrscheinlichkeit bestimmt ist, so gewinnt man aus diesen Methoden, wenn auch nicht vollständige und fruchtbare Einsichten, doch wenigstens ein Licht, welches der Finsternifs vorzuziehen ist; man gewinnt, wenn auch nicht positive Resultate, doch schätzbare Hoffnungen. Es verdient bemerkt zu werden, dafs das Genie durch solche Lichtstrahlen, durch solche Hoffnungen die Ahndung seiner künftigen Entdeckungen erwirbt; sie geben ihm Veranlassung, eine noch halb verschleierte Wahrheit zu vermuthen, sie reizen ihn zu neuen Untersuchungen, leiten ihn in seinen Bemühungen, und weisen seinen Versuchen einen Zweck an. Es giebt keine grofse Entdeckung, deren erste rohe Vorstellung in dem Kopfe ihres Urhebers nicht den Schein einer verwegenen Hypothese gehabt hätte; hätte er aber diese Hypothese nicht gedacht, so würde er alle zu ihrem Beweise nothwendigen Untersuchungen nicht angestellt haben. Das Genie, eine sonderbare Mischung von Kühnheit und Klugheit, tritt nur mit dem Nachdenken bewaffnet, in die unermefslichen Räume des Möglichen; es bildet hier Combinationen, welche ihm als Schöpfer derselben, ganz allein angehören; allein es gehet dann darauf aus, diese Combinationen in der wirklichen Welt zu versuchen; es ruft die Erfahrungskunst zu seiner Hülfe; es prüfet alles mit gröfster Schärfe; und die Wahrheit übergiebt sich dem Genie, weil es verstand, derselben entgegen zu gehen.

Das wissenschaftliche Genie spricht also von seinem erhabenen Richterstuhle herab das Verdammungsurtheil über den *Empirismus* — über diesen Empirismus, welcher immer unbeweglich und leidend bei den Erfahrungen in concreto stehen bleibt; sie weder zu verbinden, noch zu verallgemeinern, noch umzubilden versteht; für welchen es nur einzelne, isolirte und zufällige Thatsachen giebt; welcher weder Gesetze, noch Ursachen, noch Systeme, noch ein Vorherwissen annimmt; welcher der Vernunft das Studium der Mög-

Möglichkeiten untersagt; welcher mit einem Wort bei allen Datis zur Wissenschaft doch die Wissenschaft nicht zu Stande bringen kann, weil er die Kunst, ihre Elemente zu verbinden, nicht kennt.

Der *Empirismus* zeigt sich mit denselben Charakteren, wenn er in dem Studium der intellectuellen und moralischen Vermögen des Menschen alles auf leidende Eindrücke, welche uns die äuſseren Sinne überliefern, ja oft selbst auf ein bloſs mechanisches Spiel der Organe, die unseren Sinnen zum Werkzeuge dienen, zurück führen will.

Wenn man behauptet, alle Thätigkeiten des menschlichen Geistes kämen auf die *Empfindung* zurück, so giebt man entweder sehr verschiedenartigen Erscheinungen einen einzigen Collectiv Namen, und unterscheidet sich von der allgemeinen Meinung der Philosophen nur durch eine eigenthümliche Sprache, oder man setzt voraus, daſs diese Erscheinungen wirklich identisch unter einander sind, und dann vernachlässiget man durch eine mangelhafte Beobachtung sehr wesentliche Unterscheidungsmerkmale.

Es findet sich fürs Erste zwischen einer *Empfindung* im eigentlichen Sinne, und zwischen der *Wahrnehmung* eben derselbe Unterschied, als zwischen einem durch das Tageslicht erleuchteten Objecte und diesem Licht selbst. Ferner, eine *doppelte Wahrnehmung* ist noch keine *Vergleichung*, denn es gehört noch ein neuer Umstand dazu, nehmlich diese *Wahrnehmung* muſs von einem *identischen*, folglich *einfachen* Ich hervorgehen, welches sich gleichzeitig auf beide Wahrnehmungen richtet. Die *Vergleichung* ist noch kein *Urtheil*; sie ist nur der *Stoff* und Vorbereitung zu dem Urtheile. Es giebt auch eine groſse Anzahl von Urtheilen, welche keine Vergleichungen sind, z. B. diejenigen, worin ein *Daseyn* behauptet wird, welche wir *factische Urtheile* genennt haben (14).

Selbst

14) Man sehe oben 9 Kap. S. 258.

Selbst eine *wahrgenommene Empfindung* ist noch nicht *Erinnerung*, denn dazu gehört ein neuer Act des Verstandes, welcher die *Identität des Ichs* in verschiedenen oder ähnlichen Zuständen erkennet. Die *Wahrnehmung* ist nicht *Bewufstseyn*, denn *Bewufstseyn* ist der Act des Verstandes, durch welchen der Verstand selbst über seine Wahrnehmung reflectirt, so wie über die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, welche die Empfindung begleitet; durch das Bewufstseyn reflectirt der Verstand zu gleicher Zeit über alle Operationen des Verstandes und über alle Bestimmungen des Willens.

Es ist nicht leicht zu begreifen, was *Condillac* mit dem Ausdruck: *umgebildete Empfindung*, sagen will. Gesetzt aber der Ausdruck sey klar und das Factum richtig, so müfste doch nach der Erklärung gefragt werden, wie und durch welches Werkzeug diese Umbildung ausgeführt wird. Dann müfste man in uns doch ein von der Empfindung verschiedenes Vermögen voraussetzen, ein Vermögen, welches auf die Empfindung wirkte, um sie wirklich umzubilden; man würde eben so viele umbildende Vermögen annehmen müssen, als es successive Umbildungen giebt, und dann würde man auf demselben Puncte sich befinden. Die thätigen Vermögen des Verstandes mit der Empfindung zu verwechseln, an welcher sich jene üben, ist das nicht eben so viel, als wenn man den Kunstfleifs mehrerer Künstler mit dem rohen Stoffe, den sie bearbeiten, verwechselte?

Mit Recht hat daher *Locke* in dem Reflexionsvermögen eine von den Quellen unserer Erkenntnisse bezeichnet, weil es allein die Existenz des Ichs, seine Modificationen und Acte uns offenbaret. Daher wird die Reflexion eine Reihe von ursprünglichen ihr entsprechenden Thatsachen haben, so wie die Wahrnehmung der äufseren Objecte gewisse ursprüngliche Thatsachen hat, welche ihr Gebiet ausmachen. Die ursprünglichen Thatsachen der Reflexion werden zugleich die *Ideen* und die *Gefühle* umfassen. Das Bewufstseyn un-

unserer Ideen dient, wie wir schon gesehen haben (15), den abstracten und allgemeinen Wahrheiten zur Grundlage. Das Bewufstseyn unserer *Gefühle*, und die Thatsachen, welche uns dasselbe durch eine ähnliche Methode offenbaret, werden den *moralisshen Wahrheiten* ihren Ursprung geben, und ihnen ihre Gewifsheit sichern. Auf die Art werden von Grund aus die Schwierigkeiten entfernt seyn, welche sich erhoben, als man die moralischen Wahrheiten und die edelsten Gefühle des Menschen allein aus der physischen Empfindsamkeit erklären wollte. Diese Hypothese wird nicht mehr nothwendig seyn. *Helvetius* wird nicht mehr nöthig hoben, sich in Combinationen zu erschöpfen, um uns begreiflich zu machen, wie das Gefühl der Freundschaft nichts anders sey, als eine Folge unserer Neigungen zu Reichthümern, zur Macht und zum Vergnügen (16); man wird nicht mehr

15) Man sehe 11 Kap. S. 409 und 12 Kap. S. 432.

16) „Die Stärke der Freundschaft wird immer im Verhältnisse mit den Bedürfnissen stehen, zu welchen ein Mensch andre Menschen braucht. Allein dieses Bedürfnifs, wird man sagen, ist nicht immer ein physisches Bedürfnifs. — Ich antworte. Worauf beruhet der Reiz des Umganges mit einem Freunde? Auf dem Vergnügen, in demselben von sich selbst zu sprechen. Hat uns das Schicksal in annehmliche Glücksumstände gesetzt, so unterhält man sich mit seinem Freunde von den Mitteln, sein Vermögen, seine Ehre, seinen Credit und Ansehen zu vermehren. Ist man im Elende, so sucht man mit seinem Freunde Mittel, sich dem Mangel zu entreifsen; sein Gespräch erspart uns wenigstens in unserem Unglücke die Langeweile gleichgültiger Gespräche. Eignes Vergnügen und Mifsvergnügen ist also immer der Gegenstand, wovon man mit dem Freunde spricht. Da es nun kein anderes wahres Vergnügen und Mifsvergnügen giebt, als das physische Vergnügen und physischer Schmerz, wie ich weiter oben bewiesen habe — Helvetius hatte es oben auf Hunger, Durst, Kälte, Wärme und das Physische der Liebe zurückgebracht —; wenn

mehr nöthig haben, die Tugenden durch Leidenschaften zu erklären. Die moralischen Gefühle und die daraus abgeleiteten allgemeinen Gesetze werden eine abgesonderte Classe von Wahrheiten ausmachen, welche, wie die auf die Belehrungen der äufseren Sinne gegründeten Wissenschaften, ihre unmittelbaren von andern unabhängigen Thatsachen haben. Die Vernunft des Philosophen wird in Rücksicht auf Moral bei demselben Puncte stehen bleiben, als der Instinct des gemeinen Mannes, ich meine, bei dem Zeugnisse des Bewufstseyns. Er wird sich durch dieses Zusammentreffen so wenig gedemüthiget fühlen, dafs er sich vielmehr Glück wünschen mufs, das Princip der Gesetzgebung, welche sein Leben bestimmen und seine Glückseligkeit sichern soll, in den Grundbedingungen seiner eignen Natur zu finden; er wird sagen: *homo sum, humani nihil a me alienum puto.*

Drei-

wenn die Mittel, sich wahres Vergnügen zu verschaffen, nur in dem *Vergnügen der Hoffnung* bestehen, welches das physische Vergnügen und Mifsvergnügen voraussetzt, und eigentlich nur eine Folge des letztern ist, so folget, dafs *Freundschaft sowohl als Geiz, Stolz, Ehrgeiz und andere Leidenschaften eine Wirkung der physischen Empfindsamkeit sind.* (*De l'esprit Discours III. Ch.* 14).

Ich weifs nichts Besseres als diese Stelle, um zu zeigen, *wie unmöglich es ist, die moralischen Gefühle aus der physischen Empfindsamkeit zu erklären*, wie nöthig es daher ist, in denselben Elemente ganz eigner Art, moralische Elemente anzuerkennen; wie sehr man sich der Gefahr des Irrthums aussetzt, wenn man das feierliche und einfache Zeugnifs des *innern Bewufstseyns* verläfst, und für *ursprüngliche Thatsachen*, welche die Vernunft als Data annehmen mufs, Erklärungen sucht.

Die Moralisten, welche Freundschaft und moralische Gefühle durch *Hunger, Durst, Kälte* und *Wärme* erklären wollen, sind denjenigen Physiologen ähnlich, welche das animalische Leben durch die Chemie und die Mechanik zu erklären suchen.

Dreizehntes Kapitel.

Betrachtungen über den Kriticismus.

Das auffallendste Resultat, auf welches uns die Geschichte der Philosophie beständig zurückführt, ist dieses, dafs wenn die Philosophie als Wissenschaft einigen Grad von Gewifsheit und Fruchtbarkeit zugleich besitzen will, sie diese Vollkommenheit nur durch einen Mittelweg erlangen kann, welcher sich von dem *Dogmatismus*, der willkürlich behauptet, und dem *Skepticismus*, der alle Wahrheit verwirft; von der *rationalen Speculation*, die sich nur auf identische Axiome gründet, und von dem *Empirismus*, der nur isolirte und zufällige Thatsachen annimmt; von dem *Idealismus*, der den menschlichen Geist zu einer absoluten Einsamkeit, und von dem *Materialismus*, der ihn zu einer absoluten Abhängigkeit verurtheilet, gleich weit entfernt — ein Resultat, welches auch die allgemeine Folgerung aus allen Betrachtungen, die wir bisher angestellt haben, ist.

Kant hat das Verdienst, dafs er diese Wahrheit vollkommen eingesehen hat. Der Scharfsinn, mit welchem er die Bedürfnisse der Philosophie in seiner Epoche, mitten in der Nation, welcher er angehörte, entwickelte, würde schon allein hinreichend seyn, um ihm viele Ansprüche auf unsere Achtung zu geben. Der *Dogmatismus* bringt sich in einem aufgeklärten Zeitalter selbst um seinen Credit. Der *Skepticismus* kann für den menschlichen Geist nur ein vorübergehender Zustand seyn; er ist unserem Wesen so sehr entgegen, und empört den gemeinen Menschenverstand, welcher zum Glück für alle Zeitalter gilt, zu sehr, als dafs er ein festes und dauerhaftes System werden könnte. Der *Rationalismus* hat augenscheinlich eine zu nachtheilige Lage in einem Jahrhundert, welches die schnelle Vervollkommnung aller Wissenschaften durch Erfahrungsmethoden sahe, zumal da nach einer so langen Reihe von Speculationen doch nichts auf-

aufgewiesen werden kann, als eine Folge von Systemen, die sich unter einander wechselsweise umgestoſsen haben, und keine einzige Lehre sich durchaus behauptet hat. Der *Empirismus* ist dagegen eben so sehr durch den Gang der Wissenschaften angeklagt, da man siehet, wie sie vermittelst der zwischen den Phänomenen gegründeten Verknüpfung, und durch die glückliche Verbindung, welche zwischen den moralischen und physischen, zwischen den physischen und mathematischen Erkenntnissen gestiftet worden, Fortschritte machen. Der *Idealismus* und *Materialismus* einander gegenüber gestellt, offenbaren ihre beiderseitige Unzulänglichkeit ganz klar; sie fodern augenscheinlich einen Vermittler auf, welcher durch die Grenzbestimmung des Gebiets der Materie und des Geistes in Zukunft verhindere, daſs nicht bald das eine, bald das andere von diesen beiden Systemen durch entgegengesetzte Anmaaſsungen in das Gebiet des andern eingreife.

Der Einfluſs von dem Genie des *Leibnitz* wirkte in Deutschland noch zu mächtig, als daſs die Köpfe sich den Ideen leicht hätten öffnen können, welche seine ganze Philosophie zu verdrängen strebten. Da aber die Leibnitzische Philosophie an Systeme angeknüpft war, welche schon gealtert hatten, so verlangte sie einige Reformen. Ueberdem enthielt diese Philosophie in ihrem Innern, ich weiſs nicht was für ein Princip des Lebens und der Thätigkeit, welches ihren Schülern von selbst das Bedürfniſs neuer Versuche einflöſsen muſste.

Wenn *Kant* über die Natur der Verbesserungen, welche den philosophischen Wissenschaften noch nothwendig sind, richtig geurtheilet hat, indem er ein mittleres Glied, ein Gleichgewicht zwischen den drei Arten von entgegengesetzten Uebertreibungen, die wir eben angezeigt haben, suchte; so müssen auch wir unserer Seits gegenwärtig den günstigsten Standpunct zur Beurtheilung des Kantischen Systemes eingenommen haben, da wir nach einander den Charak-

rakter jeder dieser Uebertreibungen, ihre Ursachen und Heilmittel festzusetzen gesucht haben (*).

Wir werden uns daher in keine langen umständlichen Untersuchungen über den *Kriticismus* einlassen. Die vorhergegangenen Betrachtungen können eine einfachere und vielleicht auch sogar gewissere Auflösung uns darbieten. Uebrigens schien es uns in Hinsicht auf die fast ganz neue Lehre für die gröfsere Zahl der Leser zweckmäfsig, der treuen Darstellung derselben den Umfang zu geben, welchen die Reflexionen, die sie veranlafsten, erfodert haben würden, und den guten Köpfen die Mittel zu einer richtigen Beurtheilung derselben in die Hände darzureichen, indem wir uns blos darauf einschränkten, die Materialien ihres Urtheiles vorzubereiten.

Es wäre in der That viel zu sagen, wenn man die *Neuheit* des Kantischen Systemes in Rücksicht auf seine Bestandtheile und seine Verbindung zu einem Ganzen untersuchen (1); wenn man *Kanten* in seinen Kritiken über die Sy-

*) Der Verfasser hat wohl die Uebertreibungen bei jedem Systeme bemerkt, aber dadurch noch keineswegs die Grenzen des Erkenntnifsvermögens bestimmt. Er hat im Allgemeinen bemerkt, dafs zur Erkenntnifs etwas Gegebenes und etwas von dem Erkenntnifsvermögen Hervorgebrachtes gehöre, aber beides nicht weiter nach scharfen Grenzlinien bestimmt. Es ist mit Recht zu bezweifeln, dafs ein solches System, welches so zu sagen, nur nach dem Augenmaafse ein gewisses Mittelmaafs zwischen den Extremen festsetzt, der rechte Gesichtspunct zur Beurtheilung des Kriticismus sey.

1) Diese Frage ist in Deutschland mit einer Hitze untersucht worden, die uns sehr übertrieben scheint. Man würde vor allen Dingen erst entscheiden müssen, in wie weit die Neuheit in der Philosophie ein Verdienst oder ein Tadel ist.

Zwei Schriften, in welchen wir in dieser Hinsicht interessante und mit Unparteilichkeit angestellte Vergleichun-

Systeme seiner Vorgänger folgen, ihre Richtigkeit prüfen, alle Theile des Kriticismus unter einander vergleichen, die Puncte, in wie fern sie mit einander zusammen stimmen, oder einander widersprechen, aufsuchen, die Sätze, welche er aufstellt, einen nach dem andern zergliedern, die Zweideutigkeiten berichtigen, die vermeintlichen Paradoxen erklären, die Facta wieder herstellen, und endlich den philosophischen und moralischen Einfluſs der von *Kant* bewirkten *Revolution* würdigen wollten; es würde viel zu sagen seyn, wenn der Commentar über diese Lehre im Verhältniſs mit dem Texte stehen sollte.

Unter den zahlreichen Betrachtungen, welche diesen Commentar ausmachen müſsten, würden ohne Zweifel für den Charakter, für die Kenntnisse und den Geist des Professors von Königsberg sehr ehrenvolle enthalten seyn. Es giebt keinen unbefangenen Beobachter, welcher nicht auf den ersten Blick dasselbe Urtheil über ihn fällen müſste, wenn er siehet, daſs eine von den aufgeklärtesten Nationen Europens durch die Lehren, welche dieser Philosoph an das Licht gestellt hat, in Parteien getrennt ist; wenn er siehet, daſs dieser Philosoph aus dem Schooſse seiner Abgezogenheit einen solchen Einfluſs ausübt, ohne den Geist der Proselytenmacherei, ohne alle Intriguen und Bewegungen, welche bei den Häuptern einer Secte so gewöhnlich sind, im geringsten wirken zu lassen, daſs er, sage ich, bloſs durch die Kraft seiner Schriften einen solchen Einfluſs ausübt, zu gleicher Zeit den Beifall so vieler in der Literatur und den Wissenschaften ausgezeichneter Männer erhält, in andere Zweige der Er-

chungen finden, sind folgende. Erstlich *Fülleborns Abhandlung über die Verschiedenheit der alten und neuen Philosophie*, in seinen Beiträgen 4 St. S. 187. Zweitens eine Abhandlung von Herrn *Sickler*, welche den Titel hat: *Commentatio philosophica exhibens philosophiae aristotelicae cum transscendentali recentiori consensum. Jena.*

Erkenntnisse solche Talente mitbringt, welche allein seinen Ruhm zu gründen im Stande wären, und mit einem Worte in einem Jahrhundert, wie das unsrige, mitten in einer ausgedehnten Republik von Gelehrten, Wirkungen hervorbringt, welche allen Ideen eine neue Richtung zu geben vermögen (*).

Es ist daher nichts so unvernünftig und unweise als die Gleichgültigkeit derjenigen, welche eine solche Lehre, ohne noch die geringste Idee von derselben zu haben, herabwürdigen, es müſste denn vielleicht der anmaaſsende Dünkel derjenigen seyn, welche, nachdem sie in derselben eingeweihet worden, alle übrigen Lehren herabwürdigen zu können glauben. Der Zweck, welchen sich *Kant* vorsetzte, ist allerdings eines redlichen und aufgeklärten Menschen würdig. Er wollte den Grundsätzen der Wissenschaft mehr Gründlichkeit, den Gesetzen der Moral mehr Gültigkeit geben. Seine Schriften verdienen wegen der Originalität, des sinnreichen Witzes, und oft selbst wegen der Feinheit seiner Ansichten Aufmerksamkeit. Kein Philosoph ist vielleicht nach *Humen* so tief in die Grundfragen über die menschlichen Erkenntnisse eingedrungen. Wir verdanken ihm scharfsinnige Bemerkungen über die Natur und die Gesetze der geistigen Vermögen, einige sinnreiche Classificationen, die Entdeckung lange in Credit gestandener Irrthümer, die Erörterung mehrerer Probleme, welche zugleich Kühnheit und Wichtigkeit enthalten, endlich die fruchtbare Idee, durch eine scharfe Grenzlinie dasjenige, was in den Erkenntnissen dem Erkenntniſsvermögen selbst als sein Product angehört, von demjenigen zu

*) Dieses Urtheil über Kants philosophischen Geist und Talente stimmt gar nicht mit einem andern weiter unten geäuſserten überein, wo diesem Philosophen Schuld gegeben wird, daſs er in der theoretischen und praktischen Philosophie nichts als Widersprüche und Ungereimtheiten gelehrt habe.

zu sondern, was seinen realen Grund in den Objecten hat, und dadurch die Bedingungen festzusetzen, welche den repräsentativen Charakter (die objective Realität) der Begriffe des Geistes rechtfertigen können (2).

Uebrigens war *Kant* weit entfernt, die Folgerungen vorher zu sehen, welche einige wahre oder vermeinte Kantianer aus seinen Grundsätzen abgeleitet haben; er hat sie gemifsbilliget, sobald als er sie zu seiner Kenntnifs bringen konnte. Weit entfernt sey daher von uns der Gedanke, ihn dafür verantwortlich zu machen, oder über die Arbeiten eines berühmten Fremden, der schon allein als Fremder so viele Ansprüche auf unsere Achtung hat, leichtsinnig abzusprechen. Kein Sectengeist, kein Nationalvorurtheil soll uns in dem Urtheile, welches wir über seine Lehren fällen werden, bestimmen.

Wir schränken uns hier darauf ein, diese Lehre aus dem historischen Gesichtspuncte, welcher den Gegenstand dieser Schrift ausmacht, zu betrachten. Wir werden nur überhaupt untersuchen, in wie ferne sie den Bedürfnissen der Philosophie Genüge thun konnte, wie sie den vorgesetzten Zweck erreicht hat, in welchen Verhältnissen sie zu den vornehmsten Lehrsystemen steht, welche wir bisher unter-

schie-

2) Es ist indessen die Frage, ob diese Unterscheidung von derjenigen wesentlich verschieden sey, welche die französischen Philosophen, und vorzüglich *Dumarsais* zwischen den Ideen, welche Objecte darstellen, und zwischen denen, welche nur Ansichten des Verstandes sind, festgesetzt haben (*).

*) Man kann mit dem Unterschiede zwischen *idées, qui expriment des objets* und *idées, qui ne sont que des vues de l'esprit* (man sehe davon 1 B. S. 244) Kants Idee von dem Subjectiven und Objectiven, von Materie und Form der Erkenntnifs wohl allenfalls denjenigen klar machen, die noch nichts davon verstehen, aber man kann, ohne sehr verschiedene Begriffe zu verwechseln, jene und diese Unterscheidung gar nicht für ein und dasselbe halten.

schieden haben, und welche Stelle sie in der grofsen philosophischen Classification, deren Entwurf wir zu geben versucht haben, einnehmen müsse.

Wenn wir für das Erste untersuchen, ob der *Kriticismus dem Dogmatismus vollständig entgangen sey*, so müssen wir bemerken, dafs er vielleicht nicht berechtiget ist, sich von demselben völlig befreiet zu halten, wenigstens nicht in seinen eignen Voraussetzungen. In der That, wenn der Dogmatismus wesentlich darin besteht, dafs er behauptet, ehe er noch einen Beweis und Gewährleistung für die Behauptungen begründet hat; wenn ferner die Data der Erfahrung nach *Kant* keine ursprünglichen Thatsachen sind, wenn vielmehr die Erfahrung selbst eine Grundlage, a priori bestimmte Grundsätze haben mufs: ist es denn etwas anderes als *dogmatisiren*, wenn man bei dem ersten Eintritte in die Philosophie anfängt, uns von gewissen *Erscheinungen*, als da ist, die *Empfindung*, die *Wahrnehmung*, die *Einwirkung der Objecte auf uns*, *unsere Rückwirkung auf sie*, die *Existenz gewisser geistiger Vermögen*, selbst die *Existenz des vorstellenden Wesens* zu unterhalten, und dann gewisse Grundsätze über die Bedingungen und Gesetze festzusetzen, welche aus der Natur dieser Erscheinungen entspringen, und vorzüglich ein so delicates und wichtiges Princip aufzustellen, als das Princip der Unterscheidung zwischen dem Gebiete des Verstandes und dem Gebiete der realen Dinge, und zwischen dem relativen Gebiete jedes Vermögens ist, also alle Prämissen der Philosophie aus Thatsachen bestehen zu lassen, welche doch nur allein durch die Erfahrung gegeben seyn können, und nur für diejenigen etwas bedeuten, welche sie erfahren haben (3).

Werden diese Prämissen nicht durch sich selbst erkannt, was

3) *Erster Theil der transscendentalen Elementarlehre. Transscendentale Aesthetik* §. 1. in der Kritik der reinen Vernunft.

was wird aus dem ganzen Systeme, welches auf ihnen beruhet? Werden sie aber erkannt, nach welchem Rechtstitel werden sie es? Etwa als ein Datum der Erfahrung? Dann kann ja die Erfahrung durch sich selbst subsistiren, ohne daſs sie sich auf die Kritik zu stützen braucht, welche ihr Kant zur Grundlage geben wollte. Sollen sie erkannt werden, als durch das Zeugniſs der Evidenz oder des gemeinen Menschenverstandes begründet? Warum sollten dann die Evidenz oder der gemeine Menschensinn nicht mit eben so viel Recht ähnliche Wahrheiten gründen können? (4)

Mit einem Worte, jede Philosophie muſs damit anfangen, daſs sie wenigstens die Erfahrung der geistigen Phänomene als ein ursprüngliches Factum annimmt. Heiſst dieses dogmatisiren, wenn man solche Facta annimmt, wie Kant voraussetzt, so hat Kant selbst dogmatisirt. Sagt man, Kant habe diese Phänomene in seinen Prämissen nur als bloſse Hypothesen betrachtet, so wird seine ganze Philosophie hypothetisch, und es entsteht nun die Frage, in welchem Verhältnisse diese hypothetischen Gesetze einer aus der Reihe der Abstractionen genommenen Erkenntniſs zu den realen Gesetzen stehen, welche die Erkenntnisse eines Jeden von uns bestimmen (*).

Was

4) Daher kommt es, daſs Kants Nachfolger einsahen, sein System bedürfe, um consequent zu seyn, noch einer neuen Reihe von Prämissen, welche noch höher als die angenommenen wären. Und was anzuzeigen scheint, daſs die letzten gewagt seyn könnten, ist dieses, daſs die neuen Prämissen, die man dem Kriticismus zu geben suchte, demselben einen ganz andern Charakter gegeben haben, als er anfänglich darstellte.

*) Facta anzunehmen, aus dem Erkennen, welches uns als ein inneres Factum gegeben ist, die Bedingungen, Gesetze und Grenzen des Erkennens zu erforschen, heiſst auf keinen Fall Dogmatismus, sondern ist ein dem Dogmatismus entgegengesetztes Verfahren. Denn Dogmatismus ist, wie

De-

Was den *Rationalismus* betrifft, so gesteht *Kant* die Maximen desselben allzu ausdrücklich, als daſs es noch eines Beweises bedürfte, daſs sein System die Merkmale desselben an sich trägt. Nicht genug, daſs Kant sich sträubt, die unmittelbare Erkenntniſs der existirenden Dinge und die wahrgenommenen Facta als ein Datum anzunehmen; nicht genug, daſs er das Vorhaben ankündiget, die Philosophie ganz und gar auf *Facta a priori* zu gründen; er gehet sogar weit über alles das hinaus, was die kühnsten Rationalisten bis hieher zu Gunsten der Vorzüge der Speculation gesagt hatten, und verlangt, *daſs man die Erkenntniſs überhaupt, ja selbst die Möglichkeit der Erkenntniſs auf Principe a priori gründe* (5).

Indessen fühlte *Kant* die gänzliche Unfruchtbarkeit, zu welcher sich der Rationalismus verdammt, wenn er den speculativen Wahrheiten nicht erlauben will, mit den Thatsachen diejenige Vereinigung einzugehen, von welcher allein die Fruchtbarkeit der Wissenschaft abhängt. Damit er dieser unvermeidlichen Folge entgienge, ersann er gewisse Principe, welche durchaus *synthetisch* und *a priori* sind; *a priori* weil sie rein, rational und unabhängig von Erfahrung sind; *synthetisch*, weil sie, wie er sagt, sich nicht auf die *Identität* einschränken, sondern die Ideen erweitern, welche sie hinzusetzen (6).

Es

Degerando oben ganz richtig, aber noch zu wenig bestimmt sagt, ein System willkürlicher grundloser nicht geprüfter Behauptungen, oder vielmehr die Maxime, ohne Prüfung der Principien aufs gerathewohl auf Erweiterung der Erkenntniſs ausgehen.

5) *Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche a priori die Möglichkeit, die Principe und die Grenzen aller Erkenntnisse bestimmt.* So lautet der Satz, welchen Kant in seiner Einleitung als den Grundstein seines Systemes aufstellt (*) (*Kritik der reinen Vernunft* 2 Aufl. S. 6).

*) Hierüber sehe man die Anmerkung 1 Th. S. 473.

6) „Das Verhältniſs des Prädicats zum Subjecte, welches das

Ob-

Es wäre in der That eine köstliche Sache für den Rationalismus, solche Principe zu haben, denn sie würden es möglich machen, aus einigen Axiomen die ausgedehntesten Folgerungen zu ziehen, den Ideen das zuzusetzen, was sie nicht in sich schliefsen, und aus demselben Grunde den Schlufssätzen mehr Ausdehnung zu geben, als den Prämissen. Wir wollen sehr gerne zugeben, dafs sich die Metaphysiker oft und nur zu oft solche Principe gemacht, oder vielmehr, dafs sie von *identischen* Principen als von *synthetischen* Gebrauch gemacht haben. Allein wir müssen auch hinzusetzen, dafs diese Ausdehnung nichts anders als eine Wirkung von Zweideutigkeiten war, und dafs sie nicht zum Wesen, sondern zum Misbrauch des Raisonnemens gehört.

Ein *synthetisches Princip a priori*, wie es Kant voraussetzt, ist in der That etwas den Grundbegriffen einer gesunden Logik widersprechendes (*). Wenn ich mich ganz und

Object des Urtheiles ausmacht, kann auf eine doppelte Art statt haben. Das Prädicat B gehört entweder zu dem Subjecte A als Etwas, was in diesem Begriffe A (wenn auch versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz aufser dem Begriff A und steht nur mit demselben in Verknüpfung. In dem ersten Falle ist das Urtheil *analytisch;* im zweiten *synthetisch.* Das *synthetische Urtheil* ist *a priori*, wenn die Verknüpfung, die es aussaget, nicht durch die Erfahrung gegeben ist. Die synthetischen Urtheile a priori dienen allen theoretischen Wissenschaften zum Princip u. s. w." *Kritik der reinen Vernunft* Einleit. S. 10 — 18.

*) Die *synthetischen Urtheile* sind den Grundbegriffen der gesunden Logik zuwider? Wir sehen nicht ein, wie das folgt. Die Begriffe, welche in synthetischen Urtheilen verknüpft werden, sind nicht identisch, dies folgt aus dem Begriffe der synthetischen Urtheile; aber daraus folgt nicht, dafs sie einander widersprechen müssen. Die Logik, welche sich allein mit der Form des Denkens beschäftiget, enthält keinen Grund für die Verknüpfung der Begriffe in ei-

und gar von der Erfahrung trenne, um mich lediglich in der Sphäre meiner eignen Begriffe zu halten, und ich will dann von dem Begriff A einen andern Begriff B bejahen, kann ich wohl ein anderes Verknüpfungsband zwischen beiden

einem synthetischen Urtheile, aber das Erkenntnifsvermögen; die synthetischen Urtheile sind nicht logisch, sie gehen nicht die Form, sondern die Materie des Denkens an. Nicht die Logik, sondern die Untersuchung des Erkenntnifsvermögens führet uns auf solche Urtheile, welche darum, weil sie aus dem Grundsatze des Widerspruchs nicht abgeleitet werden können, noch nicht demselben widersprechen. *Jede Begebenheit hat ihre Ursache.* Ich mag den Begriff der Begebenheit logisch analysiren, wie ich will, so finde ich nicht das Merkmal der Ursache. Aber Ursache und Begebenheit sind doch keine widersprechende Begriffe, ihre Verbindung ist möglich, und der Grund derselben liegt in einem ursprünglichen Gesetze des Erkenntnifsvermögens, woher nur allein die Allgemeinheit und Nothwendigkeit entspringen kann, da sie nicht in den Begriffen liegt, auch nicht durch die Erfahrung gegeben ist, wie denn alle Versuche des Verfassers den Begriff Ursache empirisch zu deduciren, wie wir oben gesehen haben, mifslangen.

Die Widerlegung des von Kant angeführten Beispiels $7 + 5 = 12$ ist selbst ein Beweis für Kant. Denn wer einräumt, dafs der Begriff 12 durch Synthese entstehe, mufs auch zugeben, dafs $7 + 5 = 12$ ein synthetisches Urtheil ist, weil es nichts anders ist, als das Verfahren des Verstandes, indem er eine Einheit zur andern bis 12 hinzuthut.

Es ist übrigens ein grober Fehlgriff, wenn Degerando glaubt, Kant brauche die synthetischen Urtheile, um einen Rationalismus, das heifst, eine über die Grenze der Erfahrung hinausgehende Speculation zu gründen. Kant thut gerade das Gegentheil. Degerando hat auch hier wieder bewiesen, dafs er den Kriticismus nur oberflächlich studiert hat.

den als die Identität gültiger Weise annehmen? Mit welchem Rechte konnte ich sie vereinigen, wenn ich nicht erkannte, dafs B gleich ist dem A, oder wenigstens einen Theil desselben ausmacht, wenn ich nicht durch eine Umbildung ihrer Ausdrücke B in A wieder fände? Und wenn B wirklich A an Umfange und Gültigkeit übertrifft, wie kann ich denn dem A, das in B Ueberwiegende, welches ich in A nicht wiederfinde, als ihm eigenthümlich angehörig beilegen? Das Beispiel, auf welches sich Kant selbst beruft, bestätiget diese einfache Wahrheit. $7 + 5 = 12$ ist nur ein identisches Princip. Man darf nur, um es zu einem analytischen in dem Kantischen Sinne zu machen, die Gleichung umkehren, ohne dafs man etwas in den beiden Gliedern, die sie enthält, auch nicht einmal an dem Verhältnifs, welches sie verbindet, ändert. $12 = 7 + 5$ ist noch dasselbe Princip, und es wird doch nach Kant analytisch, weil es den Begriff von 12 zergliedert.

Dieses Princip setzt weder zum Begriffe von 5 noch von 7 Etwas hinzu; weder an den einen noch an den andern, sondern nur an ihre *Verbindung* knüpft es das Prädicat = 12 an. Es ist eine vollkommene Identität; es ist dieselbe Zahl unter zwei Ausdrücken; es ist dieselbe numerische Idee hier durch zwei Zeichen, dort durch ein einziges ausgedrückt; es ist die Identität eines Ganzen mit der Verbindung seiner Theile.

Dieses hat eben *Kant* in den Irrthum geführt. Er hat mit dem Urtheile, welches die Verhältnisse unserer Ideen bestimmt, die vorgängige Operation verwechselt, durch welche wir unsere zusammengesetzten Ideen, und uns also die Glieder dieser Verhältnisse verschaffen.

Die Operation, durch welche wir unsere zusammengesetzten Begriffe bilden, ist eine synthetische Operation; aber sie ist noch kein Urtheil. Wenn ich also zum ersten Male die Idee von 12 bilde, so setze ich die beiden Ideen 7 und 5 oder 8 und 4 u. s. w. zusammen, und vereinige sie. Ist die-

dieses Product meines Geistes vollendet, und ich will mir von den daraus entspringenden Resultaten Rechenschaft geben: so vergleiche ich das synthetische Resultat mit den Elementar-Ideen; das Urtheil, welches ich dann fälle, drückt nichts als ihre gegenseitige Identität aus. Von der einen Seite entwickelt es den summarischen Ausdruck von 12; von der andern zeigt es die Verbindung der Elemente 7 und 5; es ist zugleich *synthetisch* in einer Beziehung, und in der andern *analytisch*, *identisch* in beiden Beziehungen, und es berechtiget mich nicht, aus meinen Ideen etwas Weiteres zu schliefsen, als was ich wirklich, indem ich sie zusammensetzte, in denselben zusammen gefafst habe.

Kant scheint sich bei dem ersten Anblick aus der Reihe der Idealisten auszuschliefsen, indem er in dem allgemeinen Systeme unserer Erkenntnisse die Fundamental-Unterscheidung *einer Materie, die uns gegeben wird*, und *einer Form, die unserem Verstande angehört*, ankündiget. Bleibt man aber nicht bei dem blofsen Buchstaben dieser Erklärung stehen, gehet man zur Prüfung der Wirkungen über, so wird man bald sehen, wie täuschend jene Erklärung ist; man wird bald sehen, dafs die *vorgeblich von Aufsen gegebene Materie ein vollkommenes Nichts*, oder *ein blofses Product des Verstandes ist.*

In der That, wenn wir diesem Philosophen die Frage vorlegen, ob diese *Materie*, die uns von Aufsen kommt, eine *reale Existenz* aufser uns hat; ob, wenn wir sie *empfangen*, wir eine *Erkenntnifs von den realen Eigenschaften der Objecte* erlangen: so antwortet er uns mit Nein. Er belehrt uns, dafs wir nur *ihre Erscheinungen* erkennen, dafs von den Objecten nur *Erscheinungen* in uns kommen; dafs wir nicht wissen, was sie *real* und *an sich* sind, dafs *ihnen folglich diese Materie nur als Erscheinung angehört, und uns eben deswegen nur als Erscheinung gegeben ist.* Daraus müssen wir schliefsen, dafs die von Kant zwischen *Materie* und *Form* aufgestellte Unter-

schei-

scheidung, keine *reale*, sondern nur scheinbare (aparente) Unterscheidung ist (*).

Doch das ist noch nicht alles. Wir wollen *Kant* die Frage vorlegen: *was ist eine Erscheinung?* Es ist nach ihm nicht Etwas, was den Objecten auf eine reale Weise angehört. Ist es denn also Etwas, das blos in uns selbst existirt, eine Art von Bild, das sich unser Geist bildet? Oder ist es Etwas, welches aufser dem Verstande und den Objecten existirt; ein Zwischending zwischen uns und den Objecten? Denn diese Erscheinung mufs doch Etwas seyn, und irgendwo ihr Princip haben. Ist sie nur in uns selbst anzutreffen, so ist sie nicht mehr *eine von Aufsen gegebene Materie.* Existirt die Erscheinung *aufser uns* und *aufser den Objecten*, so ist sie selbst etwas *Reales*, und eine neue Art von äufseren Objecten.

Was unterscheidet indessen diese *Erscheinung* von dem blofsen *Scheine?* Dieses kann nichts anders seyn, als ihr Verhältnifs zur Realität der Dinge an sich. Stehet sie nur in Beziehung zu meinem Verstande, so ist sie auch nur eine Modification meines Verstandes, und jedes andere Prädicat, das man ihr beilegt, ist nur Täuschung (7).

Jede

*) Degerando verwechselt *Erscheinung* mit *Schein.* Darauf, dafs er beides nicht bestimmt unterscheidet und daher den Unterschied nur in Worten bestehen läfst, beruhet seine ganze Bestreitung von Kants kritischem Idealismus; es ist nur Logomachie. In dem zehnten Kapitel, welches vom Idealismus handelt, behauptet er im Grunde dasselbe, nur nicht bestimmt genug, und daher schwankt er bald auf diese, bald auf jene Seite.

7) Nach *Kant* unterscheidet sich *Erscheinung* von *Schein* auf folgende Art.

Die Erscheinung kann nicht dem Objecte an sich, sondern nur allein und immer dem Objecte in seinem Verhältnisse zu dem Subjecte beigelegt werden; sie ist das, was unzertrennlich ist von der Vorstellung des Objectes. Der Schein

Jede Erscheinung ist ein Zusammengesetztes 1) von *etwas Realem*, es sey nun eine Idee des Verstandes, oder ein äufseres Object; 2) von dem *Verhältnifs der Analogie* zwischen diesem Etwas und einem andern Objecte, wovon es das Zeichen, die Vorstellung wird. Kants Erscheinungen haben weder die eine noch die andere von diesen beiden Bedingungen; sie sind an sich selbst = o, und ihre Beziehung zu den Objecten ist = x oder etwas Unbekanntes.

Es würde ein leichtes seyn, noch mehr zu zeigen. Es wür-

Schein hingegen hat statt, wenn ich dem Objecte an sich eine Eigenschaft beilege, und ich mein Urtheil nicht auf das Verhältnifs, welches dieses Object zu mir hat, beschränke. Kritik der reinen Vernunft. S. 69.

Hierüber mache ich folgende Bemerkung:

Wenn die Erscheinung auf eine gültige Weise *dem Objecte in seinem Verhältnisse zu mir* beigelegt wird, so mufs es auch demselben an sich wenigstens als Ursache und Vermögen beigelegt werden. Denn sein Verhältnifs zu mir kann nur das Resultat von dem, was es ist, und von dem, was ich bin, seyn, da jedes *Verhältnifs* zwei Glieder voraussetzt, deren Product es ist.

Von drei Fällen mufs daher einer seyn. Entweder ist die Erscheinung in mir, und ein treues Gemälde dessen, was das Object an sich ist, das Verhältnifs der Aehnlichkeit; oder es ist die Wirkung seiner realen Eigenschaften — das Verhältnifs der Causalität — oder sie ist endlich das Object an sich, welches mir gegenwärtig ist — das Verhältnifs der Identität. — Aufser diesen drei Fällen giebt es kein Verhältnifs des Objects zum Subjecte, und die Erscheinung ist dann blos eine innere Modification meines Ichs.

Aber in den drei angegebenen Fällen giebt uns die Erscheinung die realen Eigenschaften des Objectes an sich, oder wenigstens seine *Vermögen* zu erkennen.

Die von *Kant* aufgestellte Unterscheidung zwischen Erscheinung und Schein liegt also nur in Worten.

würde z. B. sich leicht zeigen lassen, daſs, wenn *Raum* und *Zeit* ganz und gar und absolut *Schöpfungen* oder *Formen* unseres Verstandes sind, und keine Realität auſser uns haben, es unmöglich ist, daſs etwas auſser uns und vorzüglich Körper existiren, da Raum und Zeit im Grunde nichts anderes sind, als die Folge oder die Gleichzeitigkeit der existirenden Dinge. Es würde leicht zu zeigen seyn, daſs es ein Widerspruch in dem Kriticismus ist, wenn er erst annimmt, man könne durch die Reflexion unterscheiden, was in unseren Erkenntnissen den Objecten und dem Verstande angehört, und dennoch in der Folge bekannt macht, daſs wir von den Objecten nichts erkennen können, als vermittelst der Formen unseres Verstandes, und mit den Modificationen, welche diese Formen den Objecten geben. Denn wenn wir die Objecte nicht anders als entstellt und vermasquirt sehen, und wenn wir uns von diesem unseligen Prisma, das sie entstellt, nicht losmachen können, wie können wir denn wissen, in wie fern dieses Prisma ihre Natur entstellt hat? Und wenn wir nicht wissen, wie das Prisma sie entstellt, warum sprechen wir von einer Materie, welcher dieses Prisma eine andere Form giebt, weil wir diese Materie selbst nicht anders als vermittelst dieses Prisma sehen, und sie niemals durch Abstraction absondern können? (*)

Wir könnten endlich zeigen, daſs wenn *Kant* den Idealismus dadurch von seinem Systeme zu entfernen glaubt, daſs er die Existenz der äuſseren Objecte beweiset, er in der That nur etwas Sinnenleeres beweiset, weil er nicht mehr als dieses beweiset: *daſs gewisse Dinge existiren, von denen wir keine Eigenschaft, kein Verhältniſs zu uns noch unter einander, weder ihre Wirkung auf uns, noch ihre gegenseitige Wirkung auf einander erkennen.* Denn alles dieses

*) Man kann allerdings die Form von der Materie durch Abstraction absondern, unsere Erkenntniſsweise von den erkannten Objecten unterscheiden.

ses kann nur eine Eigenschaft dieser Dinge, wenigstens eines ihrer Vermögen seyn, und wir erkennen nach Kant nicht, *was sie an sich selbst sind*, wir können nicht erkennen, *ob sie an sich selbst irgend ein Vermögen haben* (*). Uebrigens ist auch der Beweis selbst, welchen uns Kant von der Existenz der äusseren Objecte glaubt gegeben zu haben, nach seinem eignen Geständniss ohne Kraft und Gültigkeit für eine *wahre reale Existenz*. Denn der Beweis besteht einzig aus Principen und Gesetzen, welchen Kant nur eine *subjective* oder innere Gültigkeit zugesteht, aber keine *objective*, das heisst eine solche, welche über die Sphäre unserer Ideen hinausgehen könnte, um sich auf eine äussere Realität zu beziehen (8).

So ist also Kant ein *Idealist* geworden, und alle diejenigen, welche sein System erklärten, haben bald eingesehen, dass ein versteckter Idealismus das Wesen desselben ausmache. Man würde sehr geneigt seyn, sich über dieses Resultat zufrieden zu geben, wenn man hört, wie Kant über die traurigen Wirkungen des *Materialismus* klaget, und uns wenigstens um diesen Preis auf immer von demselben zu befreien verspricht. Allein wir müssen sehen, wie dieses Versprechen erfüllt ist.

Wenn ein Philosoph von den Wirkungen des *Materialismus* afficirt wird, so geschiehet es ohne Zweifel nicht darum,

*) Wir besitzen eine reale Erkenntniss von Objecten, die von unsern Vorstellungen verschieden sind, wir können sie aber nicht anders als unter den Bedingungen unserer eignen Erkenntniss erkennen, das ist, nur in dem Verhältnisse zu uns, nicht was sie an sich sind. Wir erkennen Erscheinungen, nicht Dinge an sich. Diess ist das Resultat der Kritik, aber nicht, wie Degerando ganz unrichtig behauptet: wir wissen, dass Dinge existiren, von denen wir keine Eigenschaft, kein Verhältniss, keine Wirkung auf uns oder unter einander erkennen.

8) Kritik der reinen Vernunft S. 39. 275.

um, weil der *Materialismus* die Existenz der Materie und der Körper behauptet, denn dieses enthält nichts Trostloses und Furchtbares für die Vernunft und für die Moral; sondern wohl nur darum, weil der Materialismus so weit in seinen Behauptungen gehen könnte, *dafs nichts als Materie existire, und weil er auf diese Weise die Realität des vorstellenden Wesens zernichten würde, dessen Existenz nur allein auf die Einheit seiner Thätigkeiten, die Identität ihres Princips, und folglich auf seine Einfachheit und Unabhängigkeit* gegründet seyn kann (9); — eine Folge, welche die Würde des denkenden Princips, seine Individualität, Thätigkeit und selbst seine Realität aufheben würde.

Der *Materialismus* kann also nur durch seine *negative Folgerungen* schrecklich werden. Wie sehr müssen wir nun nicht erstaunen, wenn wir sehen, dafs *Kant* alle diese Folgerungen einräumt, sie sogar zu beweisen sucht, unter dem Titel von *Thesis* und *Antithesis* eine Reihe von Paradoxen aufstellt, in welchen er die Gründe für und gegen die *Einfachheit* und *Geistigkeit* des denkenden Princips vergleicht, und sie beide von gleicher Stärke und Schlufskraft findet (*); wenn wir ihn mit der Behauptung auftreten sehen, dafs diese *Einfachheit* und *Geistigkeit* weder erkannt noch bewiesen werden könne, und dafs das *Ich* selbst und seine Existenz ebenfalls nur eine Erscheinung ist, deren Realität wir nicht erreichen können.

Kant

9) Der Materialist ist ein Dogmatiker und Empiriker, weil er die Erscheinungen des innern Sinnes aus den Erscheinungen des äufsern Sinnes ableitet, und den Unterschied zwischen der Seele und dem Körper, beide als Objecte der Erfahrung betrachtet, zu zernichten vermeinet. Kritik der reinen Vernunft. Erste Ausg. S. 379.

*) Degerando verwechselt den Paralogismus mit der Antinomie der Vernunft. So sehr vermifst man sogar in seiner historischen Kenntnifs des Kriticismus Gründlichkeit.

Kant gesteht also dem Materialismus gerade dasjenige allein zu, was ihn in seinen Augen verderblich machen könnte, und der einzige Umstand, wodurch er sich von demselben trennt, besteht darin, daſs er sich weigert, die positiven Erkenntnisse anzunehmen, deren sich sonst der Materialismus rühmte, nehmlich die Existenz der mit gewissen realen Eigenschaften begabten Körper, — ein Läugnen, welches eben nicht viel Trost und Hülfe bei sich führet. *Kant* läſst mit einem Worte, dem Materialismus den Proceſs gegen die Realität des denkenden Wesens und seiner geistigen Eigenschaften gewinnen, und macht ihm nur die Sphäre der äuſseren Realitäten streitig, welche sich sehr gut mit diesen vertragen könnten. Er entgehet also dem vollständigen Skepticismus auf einem Wege, dessen er sich, wie es scheint, nicht sehr zu rühmen Ursache hat, nehmlich durch einen Skepticismus, welcher sich zugleich über das vorstellende Wesen und über die Materie erstreckt (*).

Der *Skepticismus* kann in der That nicht mehr wünschen, als was ihm die kritische Philosophie einräumt. Es ist noch keinem Skeptiker eingefallen, das Vorhandenseyn von *Erscheinungen* zu bestreiten; der Skepticismus bezweifelt nur, daſs diese Erscheinungen gewissen Realitäten entsprechen (**). Es giebt *keine Erkenntnisse*, wenn es *keine er-*

*) Nicht durch Skepticismus entgehet Kant dem Materialismus, sondern durch Kritik, welche beides den Skepticismus und Dogmatismus, also beide Gegensätze aufhebet; er läſst so wenig dem Materialismus, als dem Spiritualismus — irriger Weise betrachtet Degerando immer den Idealismus als Gegensatz des Materialismus — den Proceſs gewinnen, sondern zeigt, daſs beide als dogmatisch grundlos sind, weil wir weder die Materie, noch das denkende Wesen nach dem, was sie an sich, ihrer innern Natur nach, sind, sondern nur als Erscheinungen erkennen.

**) Der Skepticismus controllirt den Dogmatismus, wenn er aus bloſsen Begriffen über Objecte entscheidet, von denen wir

scheinungen, verbindet die Erscheinungen, und giebt doch bei dem allen nichts als Erscheinungen, das heifst, eingebildete Rechnungsmünzen, Zeichen eines Werths, welche nie und um keinen Preis in realen Werth verwandelt werden können.

Was aber den Zustand dieser Vernunft wahrhaft unglücklich macht, ist, dafs sie verurtheilet ist, sich ewig und nothwendig in Widerspruch mit sich selbst zu finden. Ein sonderbares Schicksal hat ihr Gesetze aufgelegt, die sie nicht erfüllen kann, Bedürfnisse gegeben, deren Befriedigung ihr untersagt ist — Gesetze und Bedürfnisse, welche ohne Zweifel nicht sehr vernünftig sind. Da der Vernunft von der einen Seite *bedingte Erkenntnisse* gegeben sind, so mufs sie dieselben durch das *Unbedingte* oder *Absolute* — *Gott*, *Welt*, *Ich*, vollenden. Sie hat also ihre Pflichten nicht erfüllet, wenn sie diese drei Erkenntnisse nicht an die Spitze aller übrigen Erkenntnisse gestellt hat; dieses ist der Schlufsstein des Gewölbes. Indessen ist es ihr von der andern Seite unmöglich, die Existenz dieser drei Objecte je zu beweisen, und das Unglück vollständig zu machen, ist das Für und Wider über diese drei Gegenstände mit gleich starken Gründen bewiesen. Diese drei Ideen dienen ihr also nur dazu, um Ordnung in unsere Begriffe zu bringen; es ist auf nichts als auf Symmetrie angelegt. Ein natürliches und beständiges Bedürfnifs treibt sie wohl, denselben einen realen Werth zuzugestehen — (Ein Bedürfnifs der Vernunft! Ist das was anderes als ein Gefühl der Wahrheit?) — Allein dieses Bedürfnifs stöfst gegen eine Unmöglichkeit an, welche eben so unveränderlich ist, als das Bedürfnifs selbst. Es ist nichts mehr als ein *Postulat*, ein *Wunsch* — freilich ein sehr unvernünftiger Wunsch, weil er nicht erfüllt werden kann, und weil man nach Kants Grundsatz *nichts wünschen darf*, *was nicht möglich ist* (*).

Die-

*) Wozu dienen alle diese Declamationen. *Hic Rhodus*, *hic salta.* Anstatt Kanten zu beschuldigen, dafs er die theore-

Diese letzte Maxime, welche die *theoretische Vernunft*, wie man oben gesehen hat, zu wenig beobachtet, befolgt die praktische nur zu eifrig, und befindet sich wohl dabei; sie ziehet daraus das bewunderungswürdige Privilegium, welches zu glauben berechtiget, was man wünscht. — „Ihr dürfet das gröſste Gut wünschen; und ihr dürfet nur das Mögliche wünschen; ihr müsset also glauben, das gröſste Gut sey möglich. Nun ist die Existenz eines höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele nothwendig zur Möglichkeit des gröſsten Gutes; ihr müsset also an diese beiden Objecte glauben." — Dieses ist im Kurzen *der Codex der praktischen Vernunft des Kriticismus.*

Hier ist die Verkehrung der Ideen in die Augen fallend. Das gröſste Gut ist unstreitig seiner Natur nach aller unserer Wünsche würdig; allein daraus folget nicht, daſs das gröſste Gut *wirklich möglich*, noch daſs es klug sey, es zu begehren. Unser Verlangen ist seiner Möglichkeit untergeordnet, weit gefehlt, daſs es diese Möglichkeit zu glauben berechtigen könnte. Daher ist der Satz: *man muſs das gröſste Gut wünschen*, nur in Beziehung auf seine Natur *absolut;* aber bedingt in Rücksicht auf seine Möglichkeit. Er

retische und praktische Vernunft zur Unvernunft mache, da er doch nichts anders that, als daſs er die Gesetze der Vernunft in ihrem theoretischen und praktischen Gebrauche nicht etwa willkürlich, sondern aus ihrer Natur selbst entwickelte, und ihre Grenze bestimmte, durfte Degerando nur eine stringente Demonstration für das Daseyn Gottes, die immaterielle Natur der Seele, für die Grenze oder Grenzenlosigkeit des Weltganzen aufstellen. So lange dieses nicht geschieht, wird es ewig wahr bleiben, was Kant gezeigt hat, daſs die Vernunft sich und ihre Bestimmung selbst verkenne, wenn sie die Ideen vom Absoluten zu constitutiven Principien der Erkenntniſs machen will, und daſs sie eben dadurch mit sich selbst in Widerstreit gerathe.

erkannten Objecte giebt; die *Erkenntniſs* ist ein leeres Wort, wenn sie nicht die *Erkenntniſs eines Dinges* ist. Diese Objecte entziehet uns Kant, eines nach dem andern, indem er uns alle Realitäten wegnimmt. Denn ein Object ist nicht, wenn es nicht ein reales Ding ist; es giebt kein Mittleres zwischen dem Nichts und der Realität. Können wir nicht erkennen, *was die Dinge an sich selbst sind*, können wir von den Objecten nur dasjenige erkennen, was sie uns *geliehen* haben: so erkennen wir die Objecte *nicht an sich selbst*. Wenn unsere ganze Wissenschaft nur aus *Erscheinungen* besteht, so ist unsere ganze Wissenschaft leer; denn sie hat dann keinen Vergleichungspunct, auf welchen sie diese Erscheinungen beziehen könnte, um zu untersuchen, in wie fern sie richtig oder trüglich sind. Die Philosophie des *Descartes* fing mit dem Zweifel an, und endete mit dem Dogmatismus; *Kants* Philosophie thut gerade das Gegentheil (*).

Ein Kantianer wird uns indessen die Zurüstung der Gesetze entgegen setzen, welche die successive Anwendung der *intellectuellen Formen* bestimmen — der Gesetze, welche nothwendig sind, und den gültigen Gebrauch dieser Formen sichern. Allein wir wollen auf die Gründe dieser Gesetze selbst zurück gehen. Sie sind, sagt man uns, *a priori* aus der Natur unserer Sinnlichkeit, unseres Verstandes und unserer Vernunft selbst abgeleitet. Sie entstehen aus einem *subjectiven Princípe*, und haben auch nur *subjective Gültigkeit*; es sind nur Gesetze der *subjectiven Welt*, das heiſst, der

wir keine Erkenntniſs haben können. Indem der Kriticismus die Grenzen der Erkenntniſs festsetzt, welche der Dogmatismus in seinen Behauptungen überschreitet, so räumt er dem Skepticismus nichts ein, sondern räumt nur das, was den Skepticismus veranlaſste, auf die Seite.

*) Man vergleiche dieses absprechende Urtheil mit dem, was der Verfasser oben S. 341, 342 gesagt hat.

der Welt des vorstellenden Wesens. Indessen dürfen wir doch Abstractionen nicht personificiren. Die Sinnlichkeit, der Verstand, die Vernunft ist nichts anderes, als das *empfindende*, *vergleichende*, *raisonnirende Ich*; das vorstellende Wesen ist mit einem Worte das *erkennende Ich*. Die *Gesetze* können nicht mehr Wahrheit und Realität haben, als die *Functionen*, aus denen sie abgeleitet sind; diese *Functionen* können nicht wahrer und realer seyn, als das *Subject*, das *Ich*, welches sie ausübt, und die Eigenschaften, welche das Ich zu denselben fähig machen. Aber dieses *Ich*, dieses *Subject*, seine Existenz, seine Eigenschaften sind nur *Erscheinungen*; die subjective Welt ist nur eine Welt der Erscheinungen. Also werden auch die Gesetze, welche sie bestimmen, keine realen, sondern nur *scheinbare* (*aparentes*) Gesetze seyn, welche, wenn man will, dazu dienen, dafs man Erscheinungen (die intellectuellen Formen) auf andere Erscheinungen (die Materie) anwende. Wir werden also in einem Kreise von Erscheinungen herumgeführt; wir suchen einen festen Punct, an welchen wir sie anknüpfen können, und finden diesen nirgends, weder in uns, noch ausser uns.

Kant stellt die *Vernunft* auf die oberste Stufe seiner psychologischen Stufenleiter, und scheint ihr dadurch die höchste Würde einzuräumen. Wie sehr wird ihr aber diese Würde nutzlos, ja selbst zur Last seyn. Diese Vernunft thut fürs Erste nichts anders, als dafs sie vereiniget, und die verschiedenen Producte der niederen Vermögen anordnet; sie verrichtet für unseren Verstand dasselbe Geschäft, was der Buchhalter für den Kaufmann verrichtet. Wenn aber dieser Kaufmann weder Capitale noch Waaren hat; wenn die Werthe, die er besitzt, nur Zeichen sind, welche nicht realisirt werden können, so würde er sehr wohl thun, wenn er seinen Buchhalter verabschiedete, wenn er auch noch so geschickt wäre, bis sich seine Magazine oder seine Briefsammlungen vermehrten. Kants Vernunft registrirt die Erschei-

scheinungen, verbindet die Erscheinungen, und giebt doch bei dem allen nichts als Erscheinungen, das heifst, eingebildete Rechnungsmünzen, Zeichen eines Werths, welche nie und um keinen Preis in realen Werth verwandelt werden können.

Was aber den Zustand dieser Vernunft wahrhaft unglücklich macht, ist, dafs sie verurtheilet ist, sich ewig und nothwendig in Widerspruch mit sich selbst zu finden. Ein sonderbares Schicksal hat ihr Gesetze aufgelegt, die sie nicht erfüllen kann, Bedürfnisse gegeben, deren Befriedigung ihr untersagt ist — Gesetze und Bedürfnisse, welche ohne Zweifel nicht sehr vernünftig sind. Da der Vernunft von der einen Seite *bedingte Erkenntnisse* gegeben sind, so mufs sie dieselben durch das *Unbedingte* oder *Absolute* — *Gott*, *Welt*, *Ich*, vollenden. Sie hat also ihre Pflichten nicht erfüllet, wenn sie diese drei Erkenntnisse nicht an die Spitze aller übrigen Erkenntnisse gestellt hat; dieses ist der Schlufsstein des Gewölbes. Indessen ist es ihr von der andern Seite unmöglich, die Existenz dieser drei Objecte je zu beweisen, und das Unglück vollständig zu machen, ist das Für und Wider über diese drei Gegenstände mit gleich starken Gründen bewiesen. Diese drei Ideen dienen ihr also nur dazu, um Ordnung in unsere Begriffe zu bringen; es ist auf nichts als auf Symmetrie angelegt. Ein natürliches und beständiges Bedürfnifs treibt sie wohl, denselben einen realen Werth zuzugestehen — (Ein Bedürfnifs der Vernunft! Ist das was anderes als ein Gefühl der Wahrheit?) — Allein dieses Bedürfnifs stöfst gegen eine Unmöglichkeit an, welche eben so unveränderlich ist, als das Bedürfnifs selbst. Es ist nichts mehr als ein *Postulat*, ein *Wunsch* — freilich ein sehr unvernünftiger Wunsch, weil er nicht erfüllt werden kann, und weil man nach Kants Grundsatz *nichts wünschen darf, was nicht möglich ist* (*).

Die-

*) Wozu dienen alle diese Declamationen. *Hic Rhodus, hic salta.* Anstatt Kanten zu beschuldigen, dafs er die theore-

Diese letzte Maxime, welche die *theoretische Vernunft*, wie man oben gesehen hat, zu wenig beobachtet, befolgt die praktische nur zu eifrig, und befindet sich wohl dabei; sie ziehet daraus das bewunderungswürdige Privilegium, welches zu glauben berechtiget, was man wünscht. — „Ihr dürfet das gröſste Gut wünschen; und ihr dürfet nur das Mögliche wünschen; ihr müsset also glauben, das gröſste Gut sey möglich. Nun ist die Existenz eines höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele nothwendig zur Möglichkeit des gröſsten Gutes; ihr müsset also an diese beiden Objecte glauben." — Dieses ist im Kurzen *der Codex der praktischen Vernunft des Kriticismus.*

Hier ist die Verkehrung der Ideen in die Augen fallend. Das gröſste Gut ist unstreitig seiner Natur nach aller unserer Wünsche würdig; allein daraus folget nicht, daſs das gröſste Gut *wirklich möglich*, noch daſs es klug sey, es zu begehren. Unser Verlangen ist seiner Möglichkeit untergeordnet, weit gefehlt, daſs es diese Möglichkeit zu glauben berechtigen könnte. Daher ist der Satz: *man muſs das gröſste Gut wünschen*, nur in Beziehung auf seine Natur *absolut;* aber bedingt in Rücksicht auf seine Möglichkeit. Er

retische und praktische Vernunft zur Unvernunft mache, da er doch nichts anders that, als daſs er die Gesetze der Vernunft in ihrem theoretischen und praktischen Gebrauche nicht etwa willkürlich, sondern aus ihrer Natur selbst entwickelte, und ihre Grenze bestimmte, durfte Degerando nur eine stringente Demonstration für das Daseyn Gottes, die immaterielle Natur der Seele, für die Grenze oder Grenzenlosigkeit des Weltganzen aufstellen. So lange dieses nicht geschieht, wird es ewig wahr bleiben, was Kant gezeigt hat, daſs die Vernunft sich und ihre Bestimmung selbst verkenne, wenn sie die Ideen vom Absoluten zu constitutiven Principien der Erkenntniſs machen will, und daſs sie eben dadurch mit sich selbst in Widerstreit gerathe.

Er bedeutet also im Grunde nichts anders als: *man mufs das gröfste Gut wünschen, wenn es möglich ist*, oder höchstens: *man mufs wünschen, dafs das gröfste Gut möglich sey* (*).

Der Glaube ist keine einfache Handlung, keine blofse Handlung des Willens, welche blofs den Begriff des gröfsten Gutes voraussetzte; sie ist vielmehr der Beifall des Verstandes, welcher entweder die Ueberzeugung von der Wahrheit, oder wenigstens die Wahrnehmung einer Wahrscheinlichkeit erfodert. Es ist also nichts anders als eine Verwechselung der jedem Vermögen zukommenden Eigenschaften, wenn man auf die blofse Nothwendigkeit zu handeln oder zu wollen den Glauben gründen will. Es ist gewifs, dafs wir ohne Glauben weder handeln noch wollen können, aber man würde in den Fehler fallen, den man petitio principii nennt, wenn man aus dem Princip des Glaubens Handlungen und Wollensacte ableiten wollte, welche nur das Resultat und die Anwendung desselben seyn müssen.

Kants praktische Vernunft ist also *eben so wenig vernünftig* als seine *theoretische;* weil sie, anstatt uns gleich anfangs von der Angemessenheit und Wirksamkeit unserer Handlung zu überzeugen, vor allem Handeln und Wollen uns befiehlet, um dann aus diesem Befehle den Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit des Vorgeschriebenen zu ge-

*) Der Verfasser spricht nur von Glückseligkeit; diese ist aber nicht das höchste Gut eines vernünftigen Wesens. Das ganze Raisonnement trifft daher nicht die Sache. Alles was weiter über den praktischen Glauben gesagt wird, beweiset, dafs der Verfasser sich wenig Mühe gegeben hat, in den Geist des Kriticismus einzudringen, ja selbst nicht einmal den Buchstaben desselben sich bekannt zu machen. Wie könnte denn sonst Degerando von einer Glaubenspflicht sprechen, wogegen sich Kant ausdrücklich verwahret hat.

gewinnen. Dafs man sagt, eine Sache sey wahr in *praktischer Beziehung*, und sey es nicht in *theoretischer Beziehung*, ist so viel, als sie sey wahr in der Anwendung, und falsch in dem Principe: das heifst, einen Widerspruch bejahen. Es giebt zwischen der Theorie und der Praxis keinen anderen Unterschied, als dafs die Wahrheiten der Theorie in der Praxis auf ein System von Ursachen angewendet werden, in welchem der Mensch an der Spitze steht.

„*Der Glaube*, sagt uns *Kant*, *hat lediglich nur eine subjective und praktische Gültigkeit.* Wir *müssen glauben*, dafs Gott existirt, aber man kann weder die Gewifsheit noch die Wahrscheinlichkeit seiner Existenz beweisen." — Was heifst das? Es heifst so viel, als dieser Glaube würde für uns nützlich und gut seyn, er ist aber gleichwohl an sich selbst willkürlich oder ungereimt. Da die Existenz Gottes nicht *in mir selbst* beschränkt seyn kann, da sie nicht das *Product meiner Handlung* seyn kann, wenn Gott aufser mir und unabhängig von meinem Handeln existirt, so kann die Existenz Gottes auch nicht das Object eines blos subjectiven und praktischen Glaubens seyn. In der That kann das, was nicht wahr war, ehe ich handelte, nicht wahr werden, wenn ich handele, woferne es nicht das Product meines Handelns ist. Was nicht aufser mir, unabhängig von meinem Ich wahr war, kann nicht *in mir* oder *subjectiv* wahr werden, woferne es nicht eine Modification meines Seyns ist.

Es ist also vergeblich, dafs *Kant* eine *Pflicht*, ja sogar eine *moralische Pflicht zu glauben* macht. Er giebt mir keine Beweise von der Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit dessen, was ich glauben soll; er wird also nur eine Pflicht schaffen, deren Erfüllung unmöglich ist, oder er wird mir eigentlich die Pflicht, ungereimt zu seyn, auflegen. Ich wünsche denen von seinen Schülern Glück, welche sich derselben mit so viel Leichtigkeit unterwerfen konnten. Was mich aber betrifft, so werde ich, sollte ich einsehen, dafs ein Glaube nützlich ist, entweder suchen, haltbare Gründe da-

davon zu geben, oder mich mit dem Wunsche befriedigen, dafs Andere dergleichen Gründe finden mögen. Die Skeptiker hatten freilich auch ihre *praktischen Glaubensartikel*; sie waren nicht so moralisch als die Kantischen, aber eben so gut gegründet. Wenn wir also auch dem Kriticismus die sonderbare Lehre einräumen wollten, welche erst handeln läfst, um hernach den Glauben, an das, was zur Praxis nothwendig ist, zu erzeugen, so würde dieses doch nichts anders seyn, als ein unter einem neuen Namen erneuerter Skepticismus. Selbst *Pyrrho* war ein rechtschaffener, religiöser Mann, der allen Regeln des gesitteten Lebens treu blieb. Die Urheber eines Systemes sehen nie alle Folgen desselben voraus.

Da der Kriticismus unter sechs Hauptverirrungen, wodurch die Philosophie sich von ihrer wahren Bahn verliert, fünfen nicht entgehen konnte, so müssen wir wenigstens hoffen, dafs sie der sechsten, dafs sie dem *Empirismus* werde entgangen seyn. Die einhelligen Declamationen der Kantianer gegen den Empirismus, ihre tiefe Verachtung gegen die Empiriker; eine solche Furcht vor dem Empirismus, dafs sie sogar die Erfahrungsphilosophie verkennen, weil sie Verwandtschaft mit dem Empirismus zu haben scheint; endlich ihre Schilderung von den Wohlthaten der kritischen Philosophie, welche, nach ihrer Sprache, nur darum auf Erden scheint herabgekommen zu seyn, um uns von dem Empirismus zu befreien, dessen Beute die ganze Welt ohne die Erscheinung dieser Philosophie geworden wäre — alles scheint diese Erwartung zu bestätigen. Welches Scandal würde es daher in den Augen der ganzen kritischen Schule seyn, wenn Jemand aufträte, welcher die Kühnheit hätte, den Zweifel zu erheben: *Sollte wohl Kant ohne sein Wissen in den Empirismus gefallen seyn? Sollte nicht der Kriticismus ein unter einem andern Namen versteckter Empirismus seyn?* — Dieses Scandal werden wir, zu unserem grofsen Bedauern, geben.

Der

Der Empirismus kann entweder nach seinen Gründen, oder nach seinen Resultaten betrachtet werden.

Der wesentliche Charakter des Empirismus nach seinen Gründen betrachtet, bestehet selbst nach Kants Erklärungen darin, *dafs er unter den Thatsachen keine reale und objective Verknüpfung annimmt* (*), dafs er ferner anzunehmen nicht gestatten will, ein Factum müsse auf ein anderes von ihm verschiedenes folgen. Der Empirismus erkennet wohl gewisse *subjective* Verknüpfungen zwischen unserm Verstande und den Begriffen von Thatsachen; aber er will diese subjectiven Verknüpfungen nicht als treue Vorstellungen der *realen*, objectiven aufser unserem Verstande vorhandenen Verknüpfungen und als solche betrachten, welche nur im geringsten Beziehung auf die Natur der Dinge haben (10).

Dieses ist der eine Punct, der seine Richtigkeit hat; ein anderer ist nicht weniger gegründet. Nach dem Systeme des Kriticismus ist das Band, der Grund der Verknüpfung eine *Kategorie*, *eine Form unserer Begriffe*. Das Gesetz dieser Verknüpfungen ist nur von einem subjectiven Principe abgeleitet, es ist nur ein *subjectives Gesetz*, nach welchem wir *die Formen des Verstandes auf die Formen der Sinnlichkeit* an-

*) Wo hat denn Kant diesen Begriff vom Empirismus aufgestellt? In der angeführten Stelle findet sich nicht die geringste Spur davon. Empirismus ist vielmehr diejenige philosophische Denkart, welche alle reine Vernunfterkenntnisse aus der Erfahrung ableiten will, oder überhaupt alle Erkenntnisse a priori im Theoretischen, wie im Praktischen läugnet, und nur sinnliche oder Erfahrungsgegenstände annimmt. Man sehe Kritik der rein. Vernunft S. 499. 882. Kritik der prakt. Vernunft S. 125. Degerando hätte nach diesem Begriffe zeigen müssen, dafs der Kriticismus ein offenbarer oder versteckter Empirismus sey, aber nicht nach einem demselben fälschlich untergeschobenen Begriffe.

10) Kritik d. rein. Vernunft S. 499.

anwenden. Es ist also nicht etwa ein Gesetz der Natur, welches sich in unserm Verstande offenbaret, sondern unser Verstand giebt vielmehr der Natur seine Gesetze (11).

Kant hat voraus gesehen, was für ein fürchterlicher Einwurf aus diesen Erklärungen gegen die *Realität einer Verknüpfung zwischen den Thatsachen* entspringen würde. Er stellt sie selbst dar und fragt sich: *wie können die subjectiven Bedingungen des Denkens objective Gültigkeit haben* (12). In dieser merkwürdigen Stelle sagt er alles, was wir selbst sagen könnten.

Er löſst die Schwierigkeit auf folgende Weise:

„Das Object kann nicht anders wahrgenommen werden, als unter der Bedingung der Formen der Sinnlichkeit, welche a priori in dem Verstande vorhanden sind, und die nothwendige Bedingung dieser Anschauung sind. Eben so giebt es auch Begriffe a priori, welche die nothwendige Bedingung sind, unter welchen ein Object in das Gebiet des Verstandes übergehen kann. Soll also ein Object der Erfahrung möglich, das heiſst ein Object der Vorstellung des Verstandes seyn, so muſs es sich nach diesen Bedingungen richten. *Folglich wird* — ich brauche hier die buchstäblichen Ausdrücke — die objective Gültigkeit der Kategorieen darauf beruhen, daſs durch sie allein Erfahrung der Form des Denkens nach möglich wird. *Denn dann beziehen sich die Kategorieen nothwendiger Weise und a priori auf die Objecte der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann* (13).

Ich bitte, recht aufmerksam über diese Stelle, die man eben gelesen hat, nachzudenken, und dann zu entscheiden, ob sie wirklich etwas anderes bedeute, als: *die Kategorieen*

11) Ebendas. S. 165. 263. 830.

12) Ebendas. S. 122.

13) Ebendas. S. 126.

rieen — das Mittel der Verknüpfung — *sind* für unsern Verstand *nothwendig*, *weil sie das Werkzeug sind*, *mit welchem unser Verstand die Objecte denkt. Die Verknüpfung*, *welche sie gründen*, *ist das Gesetz*, *welches unseren Verstand bestimmt.* Alle ihre Kraft und Gültigkeit ist daher auf die Sphäre unseres Verstandes und auf die Formen eingeschränkt, welche die Bedingungen der innern Thätigkeiten des Verstandes bestimmen. Es ist also auch vergeblich, daſs man hier den Ursprung der realen Verknüpfung und der objectiven Nothwendigkeit suchet. Die Objecte nehmen diese Formen an, wenn sie in unsern Verstand eingehen; aber unser Verstand leihet sie ihnen; sie gehören ihnen gar nicht an. Diese Gesetze stellen uns also gar nichts Reales, was auſser uns wäre, vor; sie sind nur Arten, wie wir uns etwas vorstellen.

Um dieses noch einleuchtender zu machen, wollen wir uns zur Vergleichung mit einer dunklen Kammer wenden, welche die Kantianer so oft und so sinnreich angewendet haben. Die Formen der Sinnlichkeit sind gleichsam das Fenster der dunklen Kammer. Sie geben den Objecten die Gestalt, die Abmessungen, das Licht, welches die Lage, den Umfang, die Farbe der Spiegel und Gläser bestimmt. Die Formen des Verstandes sind die Brillen, welche der in der dunklen Kammer befindliche Beobachter auf seiner Nase hat, um das hineingelassene, schon modificirte Bild zu betrachten, mit dem Unterschiede, daſs diese Brillen, welche auch ihre Dimensionen und Farben haben, sich nicht auf das Bild selbst, sondern auf die Modificationen beziehen, welche das Bild bei seinem Durchgange durch das Fenster angenommen haben. Diese Brillen sind die Kategorieen. Ihnen kommt es zu, die Verknüpfung der Bilder zu bestimmen, nach einem Gesetze, welches den Brillen bei dem Gebrauche, den wir von ihnen machen, eigenthümlich ist.

Nun raisonniret Kant, um zu beweisen, daſs diese Verknüpfung wirklich unter den Objecten anzutreffen ist, daſs

das

das durch den Gebrauch der Brillen aufgelegte Gesetz eine Gültigkeit hat, welche sich sogar auf die Folge der aufser der dunklen Kammer befindlichen Objecte erstreckt, auf folgende Weise:

„Ohne meine Brillen sehe ich gar nicht die Wirkungen, welche das Fenster der dunklen Kammer auf die Umrisse, Lagen und Farben der gestalteten Objecte hervorbringt. Ohne das Fenster der dunklen Kammer und ohne die Wirkungen, welche es auf die Modificationen der gestalteten Objecte hervorbringt, werde ich diese Objecte nicht sehen. Meine Brillen sind also die nothwendige Bedingung für das Sehen der Objecte. Das für den Gebrauch meiner Brillen bestimmte Gesetz ist also ein Gesetz, nach welchem sich die Objecte selbst richten müssen."

Anstatt dieses Raisonnemens sollte sich Kant nur auf diesen Schlufs einschränken: Die Brillen sind nur nothwendig für meine Augen; die Regel für den Gebrauch guter Brillen hat nur Nothwendigkeit für denjenigen, welcher sich derselben bedienet, aber keine Gültigkeit für jeden anderen Gebrauch, und nicht die geringste Gültigkeit aufser der dunklen Kammer (14).

Was

14) Ich nehme an, meine Brille sey aus einem unzerbrechlichen Glase gemacht, so dafs ihre Theile nicht von einander getrennt werden können. Dieses ist ein aus der Natur meiner Brille abgeleitetes Gesetz, welches vollkommen dem Kantischen Princip der Causalität entspricht. Nach *Kants* Raisonnement werde ich nun daraus schliefsen, dafs die beiden Figuren, welche ich mit meiner Brille zu gleicher Zeit in der dunklen Kammer sehe, nun nicht mehr getrennt werden können. Auf dieselbe Weise erhält nach ihm das *Princip der Causalität* objective und reale Gültigkeit. *Kants System* ist also von dem *Humischen* und *Hartleyischen* nur in dem einen Puncte unterschieden, dafs das Gesetz der Gewohnheit und das Gesetz der Association der Ideen, welche wie Kants Gesetze in ihrem Princip

Was den *Empirismus* in seinen Resultaten wesentlich charakterisirt, ist nach *Kant* „die Art zu philosophiren, welche keine andere Erkenntniſs als von den durch die Sinne wahrgenommenen Objecten annimmt, und aus dem Range der wahren Erkenntnisse alle sogenannten Erkenntnisse a priori, die Existenz Gottes, die Existenz der Seele und ihre Eigenschaften u. s. w. ausstreicht." (15)

Ich bleibe jetzt bei dieser Definition stehen, ohne sie weiter einer Prüfung zu unterwerfen, und setze nun die Folgerungen, welche Kant selbst aus seiner Theorie ableitet, mit buchstäblicher Treue her:

„Die Kategorieen, sagt er, können nur in so fern von Gebrauch seyn für die Erkenntniſs der Dinge, als sie auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden. Zwei Bedingungen sind nothwendig zur Erfahrung (zur Erkenntniſs): Erstens der Begriff, die *Kategorie*, wodurch ein Object gedacht wird; zweitens, die *Anschauung*, wodurch das Object gegeben wird. Aber alle Anschauung ist sinnlich. Also kann das Denken eines Gegenstandes selbst durch Hülfe eines *reinen Begriffs des Verstandes* nur Erkenntniſs werden, sofern dieser auf Gegenstände der Sinne bezogen wird. — Die mathematischen Begriffe sind an sich noch keine Erkenntnisse, woferne man nicht voraussetzt, daſs es Objecte giebt, welche von uns unter der Form der reinen Anschauungen vorgestellt werden können. — Die Ausdehnung, welche sich unsere Begriffe auſser den Grenzen der sinnlichen Anschauung bei-

cip ganz subjectiv sind, *erworben* worden, aber nicht zur Natur des Verstandes gehören. Allein erworben oder nicht erworben, sind sie doch innere Gesetze; die Nothwendigkeit, welche sie enthalten, ist nur eine Nothwendigkeit für den Verstand allein; eine Nothwendigkeit, welche zwar seine Operationen verkettet, aber keine Beziehung auf die realen Aussendinge hat.

15) *Kritik der praktischen Vernunft S. 26. 89 etc.*

beilegen, hilft uns zu nichts; denn es sind alsdann nur leere Begriffe von Objecten, über deren Möglichkeit wir durch die Begriffe selbst gar nicht urtheilen können; sie sind blofse *Gedankenformen* ohne *objective Realität.* Unsere sinnliche und empirische Anschauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verschaffen (16).

Auch beweiset *Kant* grofsen Eifer, Locken zu verurtheilen, dafs er die Existenz Gottes zu beweisen gesucht habe, da Gott kein Gegenstand einer sinnlichen Anschauung seyn könne (17).

Kants Schule ist es auch, welche die Lockische des Empirismus beschuldiget, und sie nicht anders als unter dem Namen der Schule der *Empiristen* und *Sensualisten* bezeichnet.

Hat denn also Kant die Mittelstrafse zwischen den drei Arten von entgegengesetzten Verirrungen gefunden, auf welcher er ihnen zu entgehen hoffte? Man urtheile hierüber. Das Mittel, welches er wählte, um jede dieser Verirrungen auf gleiche Weise zu vermeiden, ist dieses, dafs er sich in jede derselben nach einander stürzt. Das Mittel, welches er wählte, um die sechs Hauptsysteme, deren Irrthümer den Charakter der Philosophie entstellten, zu vereinigen, besteht darin, dafs er jedes dieser Systeme auf einmal Recht behalten läfst. Anstatt eine gerade Linie zwischen den entgegengesetzten Uebertreibungen zu ziehen, macht er vielmehr alle Umrisse, welche nöthig waren, um diese Uebertreibungen in sein System aufzunehmen. Mit einem Wort, das Mittel, welches er ergriff, um sich von allen Irrthümern frei zu machen, ist, alle Widersprüche anzunehmen (*).

Da-

16) *Kritik der reinen Vernunft S.* 146 ff.

17) Ebendas. S. 128.

*) Dieses Mittel wäre die gröfste Ungereimtheit, deren sich ein Philosoph schuldig machen könnte. Degerando hätte billig sich vorher bedenken müssen, ob er einem Philosophen,

Daher kommt es, daſs ein System, welches nach der Ankündigung seiner Urheber bestimmt war, alle Secten durch einen ewigen Frieden zu vereinigen, sobald als es die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich ziehet, und eine gewisse Anzahl von Anhängern erhält, auch unter diesen Anhängern selbst unmittelbar neue Trennungen, neue Spaltungen der Secten hervorbringt, welche in ihren gegenseitigen Streitigkeiten nicht weniger leidenschaftlich sind, als diejenigen, deren Vereinigung das System bewirken sollte. Die Ursache liegt darin, daſs es eine Verschmelzung unverträglicher Bestandtheile war, deren ewiger und nothwendiger Streit gleich mit ihrer ersten Entwickelung von neuem sich offenbaren muſste.

Diese Unvereinbarkeit der zugleich in dem Kriticismus vereinigten Bestandtheile ist in demselben durch die Menge von Eintheilungen, Classificationen, Definitionen, Distinctionen, Erläuterungen aller Art, welche in einander eingeschoben

phen, welchem er so groſse Talente zugesteht, diesen Vorwurf mit Ehren machen könne.

Die Grenzbestimmung der menschlichen Erkenntniſs a priori, damit nicht die Vernunft aus Eitelkeit und einem bloſsen Wunsche zu wissen und einzusehen glaube, was nach der Natur unseres Erkenntniſsvermögens sich nicht wissen läſst, und aus Unkunde ihrer eignen Gesetzgebung in ihrem theoretischen und praktischen Gebrauche sich selbst widerstreite — dieſs war der Weg und das Mittel, wodurch Kant den Dogmatismus in allen seinen Gestalten mit dem ihm entgegengesetzten Skepticismus aufhebet. Ein tiefes gründliches Studium der Kritik der Vernunft findet sich immer mehr von der Wahrheit der Resultate, so wie von der Weisheit der Methode überzeugt; flüchtige Streifzüge auf dem Gebiete derselben erblicken nichts als Widersprüche und Ungereimtheiten; sie machen, daſs man, wie das Sprichwort sagt, den Wald vor den Bäumen nicht siehet.

ben sind, versteckt. Die durch die ungeheuere Anzahl von Mittelbegriffen erschöpfte und gefangen genommene Aufmerksamkeit des Verstandes verliert den Widerspruch der äufsersten Glieder, zwischen welche jene eingeschoben sind, aus dem Gesichte. Wenn die Vernunft diese unermefsliche Kette durchläuft, wird sie nicht mehr empört, weil die entgegengesetzten Ideen durch einen zu grofsen Zwischenraum getrennt sind, als dafs sie auf einmal wahrgenommen werden können. Man bewundert die Kunst, welche so grossen Combinationen gewachsen war, und verliert die Grundsätze, welche eingewebt wurden, aus dem Gesichte. Erstaunt über den Reichthum der Stickerei übersicht man die Fehler des Gewandes.

Die Prüfung, welcher der Kriticismus unterworfen werden mufs, um gehörig gewürdiget zu werden, besteht in dem Versuche, denselben durch summarische Vergleichungen kurz darzustellen, nachdem man ihm vorher bis in das Detail mit Treue gefolgt ist. Sobald man Halt macht, um seine Sätze, einen nach dem andern, zu prüfen, so bietet selbst die Entgegensetzung der Bestandtheile, woraus er zusammengesetzt ist, ein scheinbares Mittel dar, um die Einwürfe zurück zu schlagen. Denn will man diese oder jene Folgerung gegen ihn aus diesem Satze ziehen, so ist sogleich eine entgegengesetzte Erklärung zu eurer Widerlegung bereit. Der Kriticismus sagt Euch dann: Ihr habt mich nicht verstanden, und zum Beweise dessen verwickelt er Euch wieder in die Reihe der Mittelbegriffe, welche Euch, wenn Ihr nicht wohl Achtung gebt, durch den Uebergang von Distinctionen zu Distinctionen, den Punct, wovon Ihr ausginget, und auf welchen Ihr hinzustreben glaubtet, in Vergessenheit bringen müssen.

Uebrigens giebt es keine Irrthümer — man kann es nicht zu oft wiederholen — welche nicht den Keim von irgend einer Wahrheit in sich enthalten. Man betrügt sich nicht deswegen, weil man siehet, was nicht ist, sondern

weil

weil man demjenigen, was man gesehen hat, eine zu schnelle und zu unbedingte Ausdehnung zugesteht. Der Kriticismus enthält schätzbare Wahrheiten; aber er hat die Folgerungen aus denselben zu weit getrieben. Es ist z. B. wahr, daſs der menschliche Verstand in sich selbst gewisse Bedingungen und Gesetze enthält, welche ihm eigenthümlich angehören, aus seiner Natur entspringen, und auf die Objecte seiner Erkenntnisse angewendet werden. Allein diese Bedingungen sind die Vermögen, mit welchen er ausgerüstet ist; diese Gesetze sind die zur Ausübung dieser Vermögen nothwendigen Methoden. Allein der Kriticismus ist weiter gegangen, und hat angenommen, diese Bedingungen seyen *Anschauungen*, *Begriffe*, *Ideen*, mit einem Worte *Formen*, aber nicht bloſs *Vermögen;* er hat angenommen, diese Gesetze seyen *Principe.* Diese Ausdehnung war sein erster Irrthum.

Es ist ferner wahr, daſs an den Begriffen von *Raum*, *Zeit*, *Einheit*, *Vielheit*, kurz an allen *Kategorieen* und *Ideen der reinen Vernunft* unser Geist groſsen Antheil habe, und sehr viel von dem Seinigen in denselben hinzuthue; daſs alle diese Ideen kein ihnen *vollkommen entsprechendes Vorbild* und zwar aus dem ganz einfachen Grunde haben, weil diese *Anschauungen*, *Begriffe*, *Ideen* nichts anders sind, als was wir *Verhältniſsideen*, *Ideen der Reflexion* nennen, welche eine Ansicht und Dazwischenkunft des Verstandes voraussetzen. Allein es findet sich in denselben auch etwas *Reales* und von unserem Verstande Unabhängiges, nehmlich die *Glieder des Verhältnisses*, die *Thatsachen als Object der Reflexion.* Der Kriticismus setzt durch eine zweite Uebertreibung voraus, daſs diese *Vorstellungen*, diese *Ideen* ganz und gar und ausschlieſsend das Product unseres Verstandes allein sind, daſs er die Bestandtheile derselben nur aus sich allein gezogen hat. Dieses ist der zweite Irrthum (18).

Es

18) Es sind dieses wirklich angeborne Ideen, in dem Sinne des *Descartes* und *Leibnitz*, so sehr sich auch der Kriti-

cis-

Es ist endlich wahr, daſs die Entstehung unserer Erkenntnisse *nach der Zeitordnung*, und ihre Entstehung nach der *Ordnung ihrer Ableitung* nicht ganz durchaus einerlei ist; es ist wahr, daſs wenn wir uns gewisse urbildliche Ideen bilden, wir aus den Verhältnissen dieser Ideen Wahrheiten schöpfen können, welche *a priori* sind, das heiſst, welche der Erfahrung voraus gehen. Aber es folgt nur daraus, daſs, wenn eine Summe von Erfahrungen gegeben ist, diese *Wahrheiten a priori* uns dazu behülflich seyn können, um andere Erfahrungen durch das Verhältniſs, welches sie zwischen den ersten und den zweiten festsetzen, voraus zu sehen; es folgt aber nicht daraus, daſs ähnliche *Wahrheiten a priori* als Princip, als Gewährleistung, als Stütze für die ersten Erfahrungswahrheiten dienen können. Gleichwohl hat *Kant* durch eine neue Uebertreibung geschlossen, *die Philosophie bedürfe einer Wissenschaft*, *welche a priori die Möglichkeit*, *die Principe aller Erfahrung bestimme*. Daher strich er die Erfahrung aus der Liste der ursprünglichen und elementarischen Data des Verstandes aus; er setzte sich in die Nothwendigkeit, die Realität der Dinge Stück vor Stück, wie man sagt, wieder zusammen zu setzen; er setzte sich in

cismus dagegen sträuben mag. Denn weder *Descartes* noch *Leibnitz* haben behauptet, daſs diese Ideen ihrer *Wirklichkeit* nach, sondern nur dieses, daſs sie ihrer *Möglichkeit* nach angeboren sind, das heiſst, daſs sie ihr Princip in uns haben, und sich dann in der Folge bei Gelegenheit der äuſsern Eindrücke offenbaren (*).

*) Wenn man auch einräumt, daſs *Kant* in diesem Sinne mit *Descartes* und vorzüglich mit *Leibnitz* in Ansehung der angebornen Begriffe einstimmig sey, so hat doch Kant allein diese angebornen Ideen vollständig aufgezählt, aus ihren Principien abgeleitet, und ihren Gebrauch bestimmt, und dadurch der Philosophie eine sichere Grundlage und Richtung gegeben; er hat ihr die Augen geöffnet, und sie zur Selbs verständigung gebracht — ein Verdienst, welches nur der Erfahrungsphilosoph nicht schätzt, weil er nur in der Anarchie der Vernunft sein Spiel ungehindert treiben kann.

in die Nothwendigkeit, das groſse Geheimniſs der Erkenntniſs zu erklären und zu beweisen, und bloſsen Vorstellungen des Verstandes, den Wahrheiten a priori eine Gültigkeit und Fruchtbarkeit beizulegen, welche ihrer Natur gar nicht zukommt. Dieses ist, wie uns scheint, der dritte Grundirrthum.

Wir schlieſsen mit der Bemerkung, daſs der Kriticismus die wahren Bedürfnisse der Philosophie vollständiger offenbaret hat, theils durch das Licht, welches er über die wesentlichen Probleme verbreitet hat, theils durch den neuen Beweis, den er von der Unzulänglichkeit der durch die Systeme, die wir bisher beurtheilet haben, dargebotenen Auflösungen gegeben hat. Die Bemühungen des Kriticismus sind selbst darin nützlich gewesen, daſs sie endlich vollends den einzigen Weg gezeigt haben, auf welchem diese Auflösungen gewonnen werden können, das heiſst, die Philosophie, welche eigentlich den Namen der *Erfahrungsphilosophie* verdient.

Vierzehntes Kapitel.

Von der Erfahrungsphilosophie. — Schluſs.

Wir nennen *Erfahrungsphilosophie* diejenige Philosophie, welche in der Erfahrung den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse, den Grund ihrer Realität, und das Princip ihrer Gewiſsheit sucht.

Wir unterscheiden eine *innere* und *äuſsere* Erfahrung; wir unterscheiden ebenfalls eine *einfache*, eine *zusammengesetzte* und eine *raisonnirte* Erfahrung.

Der erste Ursprung der Erkenntnisse ist in der äuſseren Erfahrung zu finden; ihre Realität gründet sich auf die äussere und innere Erfahrung zugleich; für ihre Gewiſsheit leistet vorzüglich die innere Erfahrung Gewähr.

Die

Die einfache, unmittelbare und directe Erfahrung ist die Quelle aller Erkenntnifs; sie ist allen Menschen gemein. Die zusammengesetzte Erfahrung ist die Folge oder Gleichzeitigkeit der einfachen Erfahrungen; sie bietet dem Menschen die Glieder der Vergleichung und Combination dar, und ist nicht bei allen Menschen dieselbe. Die raisonnirte Erfahrung verknüpft die Elemente der zusammengesetzten Erfahrung unter einander, und befruchtet sie, erweitert unsere Erkenntnisse, verallgemeinert sie, und giebt ihnen endlich den philosophischen Charakter.

Alle unsere Erkenntnisse betreffen entweder Thatsachen, oder Verhältnisse, oder Thatsachen und Verhältnisse zugleich.

Die Erkenntnisse von Thatsachen sind die Resultate von den Urtheilen, durch welche unser Verstand sich auf Objecte bezieht.

Die Erkenntnisse von Verhältnissen sind die Resultate der Operationen, welche unser Verstand ausübt, indem er von einem Objecte zu einem andern fortgeht.

Unsere Erkenntnisse sind entweder *ursprüngliche*, oder *abgeleitete*.

Sie sind entweder *anschauliche*, oder *repräsentative*, oder *hypothetische*.

Die *ursprünglichen* Erkenntnisse sind zu gleicher Zeit *anschaulich*, und können nur anschauliche seyn. Dieses ist die einfache Erfahrung.

Die *hypothetischen* Erkenntnisse sind nur der Ausdruck des Möglichen. Sie bestehen aus den Verhältnissen unserer *urbildlichen Ideen*; sie sind von der zusammengesetzten und äufseren Erfahrung unabhängig. Sie gründen sich aber auf die innere und einfache Erfahrung, welche das Bewufstseyn ausmacht, welches der Verstand von seinen eignen Ideen hat.

Die *repräsentativen* Erkenntnisse entspringen aus der Verbindung der ursprünglichen Erkenntnisse mit den urbildlichen Erkenntnissen; sie sind abgeleitet, und das Product der

der raisonnirten Erfahrung; sie stellen die *entfernten oder künftigen Dinge* vor.

Der Keim der Wissenschaft des Menschen ist ganz in dem Phänomen des Bewufstseyns enthalten, und die Philosophie hat keine andere Function, als das Phänomen des Bewufstseyns zu studieren und zu entwickeln.

Dieses ist ungefähr der *Codex der wahren Erfahrungsphilosophie*, wie er uns in wenig Hauptsätze scheint zusammengedrängt werden zu können. Es dünkt uns merkwürdig, dafs er in so einfache Sätze kann zusammengefafst werden, und dafs diese kleine Anzahl von Grundsätzen hinreichend ist, um seine Gründlichkeit zu zeigen, seine Vortheile ahnden zu lassen, und den Einwürfen zu begegnen, welche gegen ihn erhoben werden könnten.

Obgleich diese Philosophie noch mannichfaltige Entwickelungen erhalten kann, so ist sie doch nicht in ihren Principen neu; es giebt im Gegentheil keine ältere. Die menschliche Vernunft scheint sie schon mitten unter halb barbarischen Nationen durch eine Art von Instinct zu ahnden. Dieser Instinct entwickelt, verstärket und verwandelt sich in eine Methode in dem Verhältnisse, als die Menschen anfangen, über die Natur der Wissenschaft zu reflectiren (1). Ihr

1) „Alle Thiere haben Antheil an den Sinnen, an dem Gedächtnifs, und an einer *unvollkommenen Erfahrung*. Der Mensch allein ist im Besitz der Vernunft und der theoretischen Erkenntnisse. Die Erfahrung wird durch das Gedächtnifs erworben; eine mannichfaltige Folge von Erinnerungen über ein und dasselbe Object macht eine Erfahrung aus. *Die Erfahrung scheint daher nur eine und dieselbe Sache mit der Vernunft und den theoretischen Erkenntnissen zu seyn; man verdankt selbst der Erfahrung dieselben. Die Erfahrung ist, wie Polus* (in dem Gorgias des Plato) *sehr richtig sagt, die Mutter der Kunst;* der Mangel der Erfahrung ist nichts als das Ohngefähr. *'Aristoteles Metaphysik 1 B. 1 Kap.*

Ihr Gang ist immer fortschreitend; ihr verdanken wir die grofsen Entdeckungen des Alterthums, und die grofsen Wiederherstellungen in den neueren Zeiten. Diese Philosophie ist auch die am allgemeinsten angenommene. Selbst diejenigen, welche ihr ungetreu werden, sind gezwungen, ihr in gewisser Hinsicht wider ihren Willen Huldigung zu beweisen. Man möchte sagen, eine unsichtbare Macht führe sie gegen diesen Mittelpunct der geistigen Welt selbst alsdann zurück, wenn sie sich am weitesten entfernt hatten. Auf diese Art rechtfertiget sie die menschliche Vernunft, und wird von dieser wieder gerechtfertiget. Denn ein Zeugnifs, in welchem sich eine grofse Majorität aufgeklärter Köpfe von allen Ländern und Zeiten vereiniget, ist gewifs ein Zeugnifs von einigem Gewichte.

Die *Erfahrungsphilosophie* thut allen rechtmäfsigen Bedürfnissen des menschlichen Geistes ein Genüge. Sie befriediget die *wachsende Thätigkeit*, welche sich in demselben durch die Cultur seiner Vermögen entwickelt; denn sie öffnet ihm einen unendlichen Wirkungskreis, um die auf einander folgenden Beobachtungen zu sammlen, und nach diesen Beobachtungen Combinationen zu bilden, und erfüllet also die Zukunft mit reichen Hoffnungen. Sie befriediget die *rege Wifsbegierde*, welche die Erklärung der den Sinnen am nächsten liegenden Erscheinungen fodert, indem sie dem menschlichen Geiste durch methodische Vergleichungen erst die nächsten und zusammengesetzteren, dann auch die entferntesten und einfachsten Ursachen entdeckt, bis es ihm an Vergleichungsgliedern fehlt. Und dieses System von einander untergeordneten Ursachen, vereiniget in ein System von Wissenschaft die isolirten und so zu sagen unstäten Erscheinungen vor den Blick des Geistes, entfernt das Erstaunen, welches bei ihrem Zusammentreffen entstand, die Ungewifsheit, welche an ein ganz zufällig scheinendes Ereignifs gebunden war. Sie befriediget den *gerechten Ehrgeiz des menschlichen Geistes*, welcher die engen Schranken der gegen-

genwärtigen Wahrnehmung und der unmittelbaren Anschauung ungedultig durchbrechen will, indem sie ihm in zwei Classen von allgemeinen Erkenntnissen entweder das Resultat einer grofsen Anzahl von besonderen Thatsachen, oder das Vorbild von möglichen Dingen, welche er noch nicht erfahren konnte, zeiget. Sie befriediget die *Unruhe* und *Furchtsamkeit des Verstandes*, welcher durch die Beweglichkeit der Eindrücke, die er empfängt, und durch die Hinfälligkeit seiner Urtheile zugleich geschreckt, Regeln und Principe, und zwar feste Regeln und durch sich selbst gewisse Principe zu Hülfe rufet. Dieses Bedürfniſs befriediget sie auf die einfachste und natürlichste Weise, indem sie den Verstand an die Quelle des Lichts, an das ursprüngliche Phänomen des Bewuſstseyns zurück führet, indem sie ihm in diesem innern Zeugnisse, welches er sich selbst giebt, das Ziel zeigt, bei welchem er in seinen Analysen stehen bleiben muſs, indem sie ihm in dem Princip seiner Thätigkeiten die Charaktere der *Beharrlichkeit*, der *Identität* und *Einheit* (2) zeiget, welche das denkende Wesen gewissermaſsen in den Mittelpunct der Zeiten, Oerter, der Veränderungen setzen; indem sie endlich in den nothwendigen Verhältnissen seiner eignen Musterideen dem Verstande den Ramen zeiget, auf welchen sich seine Eindrücke stellen werden, das Gesetz, welches die Vernunft leitet, die Analogieen der Eindrücke und das Werkzeug der Umbildung bestimmt, welches die veränderlichen Erscheinungen auf einen beharrlichen und einfachen Typus zurückführen muſs. Sie befreiet den Verstand von dem peinlichen Gefühle, welches er bei dem Anblick des *Leeren* in sich empfinden muſs, wenn er sich in die einzige Sphäre seiner Ideen zusammen ziehet; denn sie öffnet ihm vermittelst der Sinne das unermeſsliche Schauspiel der Natur, ladet ihn ein, in den umgebenden Objecten die Mate-

2) Man sehe oben p. 416.

terialien seiner geistigen Thätigkeiten zu suchen. Allein sie befriediget auch das Gefühl der *Unabhängigkeit* und des *Stolzes*, welches in dem menschlichen Geiste durch das Bewufstseyn seiner edlen Fähigkeiten genähret wird, indem sie ihn belehret, dafs er nicht auf die passive Function eines Zuschauers eingeschränkt ist, und dafs alle ihm dargebotenen Reichthümer nur eine Anleihe sind, zu deren Genufs er berufen ist, um sie durch die Hülfe seiner eignen Thätigkeit hundertfältig fruchtbar zu machen.

Die *Philosophie der Erfahrung* stellt die gehörige *Subordination der Methoden* her, und zeichnet jeder ihre Stelle und den schicklichen Zeitpunct vor, ohne der einen oder der andern ein ausschliefsendes Privilegium über die Wissenschaft zu ertheilen. Voraus schickt sie die *Methoden der Beobachtung*, um die Wege auszukundschaften und zu bahnen, die Objecte zu erforschen, Vorräthe zu sammlen. Diesen zur Seite läfst sie die *Methoden der Classification* und *Nomenclaturen* gehen, um die erhaltenen Materialien zu ordnen und zu registriren. Wenn auf diese Art die Wege vorbereitet sind, so ruft sie die *Methoden des Nachdenkens* auf, und giebt ihnen das Geschäft, alle diese Dinge für den Verstand zurechte zu machen, und ihnen eine neue Form zu geben — eine erhabene und wenig bekannte Kunst, welche die Herrschaft der Vernunft auf die Wissenschaft gründet, weil sie die Vernunft belehret, sich selbst zu beherrschen. Nachher kommen die *Methoden der Combination*, welche das Voraussehen lehren, die erhaltenen Erkenntnisse durch die Hypothesen des Möglichen aufklären; sie überliefern den Methoden der Beobachtung neue Anzeigen, welche von diesem Puncte an eine lange Zeit unbekannte Kunst, nehmlich die Kunst, *Versuche anzustellen*, bilden; sie legen jetzt der Natur Fragen vor, da sie sich vorher auf ihre Betrachtung eingeschränkt hatten. Zuletzt kommen die *Methoden der Revision*, mit allen Reflexionen des Verstandes, mit allen Erinnerungen begangener Irrthümer, mit allem Mifstrauen, wel-

ches die möglichen Irrthümer einflöfsen müssen, bewaffnet; sie prüfen, sie verbessern, und drücken dem Werke das Siegel der Vollendung auf.

Die *Philosophie der Erfahrung* stellt in dem Studium der Wissenschaft diejenige *Harmonie der Vermögen* wieder her, ohne welche keine vollständige und regelmäfsige Thätigkeit möglich ist, welche allein dem Geiste Heiterkeit, den Entscheidungen Richtigkeit, und dem Denken völlige Freiheit giebt; sie stellt diejenige Harmonie wieder her, welche uns in Besitz aller unserer Kräfte setzt, während sie uns an dem Mifsbrauche derselben hindert; eine Harmonie, welche den höchsten Grad der geistigen Vollkommenheit ausmacht. Sie setzt unsere thätigen Vermögen in Gleichgewicht mit dem leidenden, damit ein beständiger Wechseltausch zwischen dem Verstande und den umgebenden Objecten unterhalten werde. Sie setzt die Sinne ins Gleichgewicht mit der Reflexion, indem sie jenen das Geschäft giebt, uns von den äufseren Phänomenen zu unterrichten, dieser aber, uns von dem, was in unserem Inneren vorgeht, zu benachrichtigen, und dadurch aller gezwungenen Verähnlichung zuvorkommt, welche entweder die Natur zu intellectualisiren, oder die Intelligenz zu materialisiren streben könnte; sie erlaubt der Reflexion des Verstandes nicht, sich durch eine fortgesetzte einsame Uebung zu erschöpfen; sie erlaubt nicht den Sinnen, das Studium in Zerstreuung zu verwandeln, und das Denken aus seinem innern Heiligthume wegzureifsen. Sie setzt das Wahrnehmungsvermögen mit dem Schliefsvermögen, den gemeinen Menschenverstand mit dem Raisonnement ins Gleichgewicht; sie weiset jedem dieser Vermögen sein zugehöriges Gebiet an, und verbietet ihnen, es zu überschreiten. Daher erlaubt sie dem Raisonnement nicht, die ursprünglichen und unmittelbaren Wahrheiten in Zweifel zu ziehen, sich einen solchen Vorzug anzumafsen, als dazu gehört, den Grund aller Beweise zu beweisen; sie verbietet einen blinden, willkürlichen Glauben, damit er nicht etwa unter dem

Namen des gesunden Menschenverstandes abgeleitete Begriffe als solche aufdränge, welche ohne Prüfung angenommen werden müfsten, uns also Meinungen gebiete, um uns von dem Beweise derselben loszusprechen. Sie setzt ins Gleichgewicht das Gedächtnifs und die Einbildungskraft. Sie lehnt von der erstern Thatsachen, von der zweiten Hypothesen; und indem sie dieselben vergleicht, macht sie die Hypothesen vernünftiger und die Thatsachen fruchtbarer. Gleichwie das Genie den treuen und gelehrigen Diener, der ihm im Geheim seine Vorräthe zuführte, das Gedächtnifs, zu sehr gelästert hat, so hat auch die Philosophie zuweilen der Einbildungskraft zu viel Böses nachgesagt. Die Einbildungskraft wird nur darum ein Grund der Verirrung, weil sie aufser den Verrichtungen, welche ihr zukommen, gebraucht, über den Rang gesetzt wird, welcher ihr in der geistigen Oekonomie angewiesen ist. Betrachtet man sie als das Vermögen, welches die Ideen nach neuen Combinationen zusammen stellt, unserm Geiste eigenthümliche Musterbilder schafft, so ist sie das Princip aller Erfindung; sie bietet daher immer nützliche Vergleichungsglieder dar, so lange man sie nur für das nimmt, was sie wirklich sind, das ist, für selbstthätige Producte des Verstandes, worüber er dann auf dem Theater der wirklichen Welt Versuche anstellt.

Auf diese Art werden die Rechte des philosophischen Genies behauptet und geachtet, ich sage, die Rechte des philosophischen Genies, welches im Ganzen dem Genie der schönen Künste ähnlich ist. Es ist gleich diesem berufen, zum schöpferischen Vorstellen, es wird gleich diesem durch das Studium der Natur genähret; aber sein Zweck ist, die Natur auszulegen, während sich das Genie der schönen Künste darauf beschränkt, die Natur zu malen.

An die Spitze des allgemeinen Systemes der geistigen Vermögen setzt die Erfahrungsphilosophie ein oberes Vermögen, welchem sie das Geschäft aufträgt, diese verschiedenen Gleichgewichte zu bestimmen und zu erhalten, den unter-

tergeordneten Vermögen nach eines jeden eigenthümlicher Natur ihre Verrichtungen anzuweisen, ihre Aeufserungen zu regieren, darüber zu wachen, dafs sie nicht die ihnen vorgeschriebenen Grenzen überschreiten. Dieses obere Vermögen, diese Gesetzgeberin aller unserer Thätigkeiten ist die *Vernunft*. Und diese Vernunft selbst erlangt diese erhabene Auctorität nur dadurch, dafs sie den Menschen zur Erkenntnifs seiner selbst führet; sie sammlet die Erfahrungen von seinen Irrthümern und von seinen Entdeckungen, und zeichnet gewissermafsen die Geschichte seines Denkens.

Die Erfahrungsphilosophie richtet ihre Principe bestimmt auf den Punct, wo sich die Systeme trennen, und in entgegengesetzte Richtungen sich verirren. Sie beugt also der Trennung der Secten eben so wohl vor, als sie durch einen nicht weniger dauerhaften als allgemeinen Friedensvertrag die Mittel zu ihrer Wiedervereinigung darbietet. Denn sie entdeckt uns in jedem Systeme eine Wahrheit, welche dieses System nur darum gemifsbraucht hat, weil es dieselbe von ihren Gefährtinnen trennte, um derselben einen zu absoluten Werth beizulegen. Indem sie nun diese Wahrheiten in ein Ganzes vereiniget, bietet sie ein Mittelglied zwischen allen Uebertreibungen, bietet sie ein Heilmittel für alle Meinungen dar, welche nur darum irrig gefunden wurden, weil sie unvollständig waren.

Die Erfahrungsphilosophie erkennt und billiget in dem *Dogmatismus* die Wirkung des Abscheues, welchen der menschliche Geist gegen die Leerheit der Ideen hat; die Wirkung des Interesses und des ungedultigen Eifers, wodurch der Verstand zur Erforschung der Wahrheit angetrieben wird. Sie verdammet aber auch die Uebertreibung und den Mifsbrauch; sie setzt diesen Mifsbräuchen einen *relativen und kritischen Skepticismus* entgegen, so wie ihn *Sokrates* und *Baco* (2) gelehret haben — einen Skepticismus, welcher den Ver-

2) „Das Bestreben, Zweifel aufzusuchen und vorzutragen, sagt

Verstand auf die Folge seiner erworbenen Ideen zurückführt, damit er lerne, sie richtiger zum zweitenmale zu bilden.

Sie erkennet in dem *absoluten Skepticismus* die Uebertreibung und den Missbrauch der Klugheitsregeln, welche der Wahrheit zum Prüfstein dienen, nicht die Existenz aller Wahrheit vertilgen, sondern die Meinungen nur darum berichtigen sollten, um die rechtmässige Wissenschaft besser zu grün-

sagt *Baco*, hat zwei Vortheile. Der eine bestehet darin, dass die Philosophie gegen Irrthümer vorsichtig gemacht wird; der zweite darin, dass diese Zweifel gleichsam Schwämme sind, welche für die Wissenschaften gewissermassen neues Wachsthum einsaugen; daher es auch kommt, dass wenn man einmal durch Zweifel stutzig geworden ist, man die Dinge, welche sie betreffen, mit Aufmerksamkeit beobachtet, und sich ein Studium daraus macht, da man über sie leicht hingegangen seyn würde, wenn nicht diese Zweifel gethan hätten. Allein die Zweifel haben auch einen Nachtheil, welcher durch beide Vortheile kaum aufgewogen wird, und welcher sich immer einschleichen will, wenn man nicht mit allem Fleiss darauf bedacht ist, ihn zu entfernen. Wenn nehmlich dieser Zweifel einmal als gegründet angenommen ist, so setzt er sogleich eine Menge Köpfe in Bewegung, welche das Für und Wider zu vertheidigen bereit sind, und auf die Nachkommenschaft den *zügellosen Zweifel* fortpflanzen, so dass die Menschen in der Folge nur darauf ihr Interesse richten und ihre Geisteskräfte spannen, um den Zweifel zu nähren, nicht um ihn zu endigen oder zu zerstreuen. Man siehet die Beispiele davon jeden Augenblick bei den Rechtsgelehrten und akademischen Lehrern, welche, wenn der Zweifel einmal Eingang gefunden hat, wollen, dass er ewig dauern soll, und sich eben sowohl das Zweifeln als das Behaupten zum Gesetz machen; obgleich der einzige rechtmässige Verstandesgebrauch dahin geht, den Zweifel in Gewissheit zu verwandeln, aber nicht die allergewissesten Sachen in Zweifel zu ziehen." *De augmentis scientiarum* 3 *B.* 4 *Kap.*

gründen; sie setzt ihm mit *Sokrates*, *Aristoteles*, *Zeno*, *Baco*, *Locke*, das innere Zeugniſs des Bewuſstseyns, das Ansehen des gemeinen Menschenverstandes, die Wirklichkeit der Thatsachen, das Licht der Anschauung entgegen; sie führet den absoluten Skepticismus zur Wahrheit zurück, indem sie ihn in den innern Grund seines Selbst zurück führet; sie bietet gegen ihn nicht sowohl Gründe als Aufrichtigkeit auf, und indem sie aus seinen eignen Geständnissen die Existenz ursprünglicher Erkenntnisse hervorziehet, suchet sie nicht diese zu beweisen, sondern begnügt sich zu zeigen, daſs sie keines Beweises bedürfen.

Die Erfahrungsphilosophie erkennet in dem *Rationalismus* ein richtiges Gefühl der Achtung für allgemeine Wahrheiten, ein richtiges Streben, ihre Unabhängigkeit zu behaupten, eine Reihe von sinnreichen Bemerkungen über die Unzulänglichkeit der leidenden, isolirten und veränderlichen Eindrücke der Sinne. Aber sie zeigt auch, daſs der Rationalismus die Rechte der Speculation übertrieben hat, indem er derselben das Recht einräumen wollte, Realitäten zu schaffen, da sie nur das Recht hat, die Realitäten umzubilden und zu verknüpfen; indem er der Speculation einen höhern Rang vor aller Beobachtung anweiset, da sie sich doch nur zwischen die wirklichen Beobachtungen stellen darf; indem er bei jedem Dinge nach einem Warum zu fragen sich herausnimmt, und annimmt, die Speculation habe das Vermögen, durch Demonstrationen a priori dieser Frage ein Genüge zu thun. Allen diesen Miſsbräuchen, welche der Rationalismus mit speculativen Wahrheiten treibt, setzt die Erfahrungsphilosophie die Definition von dem Charakter dieser Wahrheiten entgegen, welche nur hypothetisch sind, so lange als *Data der Beobachtung* nicht ihren Umfang ausfüllen; sie setzt ihnen das Zeugniſs des Bewuſstseyns entgegen, welches uns in den ursprünglichen Erkenntnissen eben so viele Facta offenbaret; sie setzt ihnen selbst die Natur der Realität entgegen, welche in das System unserer Erkenntnisse nicht kommen

kann,

kann, wenn sie nicht in denselben schon bei ihrem Ursprunge befindlich ist, und welche nicht bewiesen, nur wahrgenommen werden, welche, um es kurz zu sagen, nicht durch eine Reihe von Vorstellungen und identischen Sätzen erzeugt werden, sondern nur das natürliche und unmittelbare Object des Erkenntnifsactes seyn kann.

Sie erkennt in dem *systematischen Empirismus* das Gefühl eines Bedürfnisses der Wissenschaft, mit Thatsachen, und zwar besonderen Thatsachen anzufangen, und den Eindruck eines gerechten Mifstrauens gegen den Mifsbrauch der rationalen Speculation. Sie verdammet dagegen den Empirismus, dafs er bei individuellen Factis stehen bleibt, ohne sich zu dem absoluten Allgemeinen zu erheben; dafs er die Facta nur allein dem Gedächtnifs zur Aufbewahrung überläfst, ohne sie dem Vorherwissen anvertrauen zu können; dafs er sich in ein Labyrinth von Umständlichkeiten verwickelt; dafs er die zerstreueten und vorübergehenden Beobachtungen weder vereinigen noch umbilden kann; dafs er keinen festen und dauerhaften Stützpunct in dem Schoofse der wissenschaftlichen Regionen hat; dafs er einem Geizigen gleichet, der Reichthümer aufhäufet und sich den Gebrauch derselben versaget. Sie zeiget dem Empiristen, dafs er übertriebenen Vorurtheilen gegen die Speculation sich hingegeben hat; dafs der Speculation gleichwohl das Recht zukommt, in den Wirkungen den Begriff der Ursache zu entdecken, und das Vergangene zum Ausleger des Künftigen zu machen: dafs die allgemeinen Grundsätze eine eigenthümliche Kraft darin besitzen, dafs sie gleichsam die vorausgenommene Repräsentation einer grofsen Anzahl von besonderen Hypothesen, und gleichsam eine Reihe von Formeln sind, welche auf alle den Bedingungen entsprechende Fälle Anwendung leiden.

Die Erfahrungsphilosophie setzt sich sowohl dem *Idealismus* als dem *Materialismus* entgegen. In dem einem wie in dem andern siehet sie die Entwickelung einer besondern Art von Thatsachen, deren Realität sie anerkennt; in dem ersten die

die Entwickelung der innern Thatsachen, welche der Reflexion angehören, die Auseinandersetzung aller Gesetze, welche das thätige Vermögen des menschlichen Geistes ausmachen; in dem zweiten die Entwickelung der äuſseren Thatsachen, welche das Gebiet der Sinne sind, und die Auseinandersetzung der Gesetze, welche die Abhängigkeit unsers Geistes begründen. Sie verdammet aber beide, daſs sie ihrem Ursprunge nach richtige Beobachtungen in ein System verwandelt haben; daſs sie alle Facta durch eine einzige Art von Thatsachen erklären wollten; daſs sie das Phänomen des Bewuſstseyns zerstückelten, und jedes nur einen Theil desselben in Betrachtung zogen. Indem sie nun dieses Phänomen in seiner Vollständigkeit wieder aufstellt, nimmt sie in dem Vorstellenden zugleich einen Zustand der Abhängigkeit und eine Quelle von Selbstthätigkeit, eine Wirkung und Gegenwirkung wahr; sie findet auf einer Parallellinie, in der gleich ursprünglichen Reihe von Erkenntnissen, die *Erkenntniſs des Ichs*, und *die Erkenntniſs eines auſser dem Ich befindlichen Etwas* wieder, welche durch die Gleichzeitigkeit und den Contrast einander wechselsweise aufklären.

Der *Idealismus* und *Materialismus* waren beide unvollständige Systeme. Die Erfahrungsphilosophie vervollständiget sie, indem sie von jedem die Grundfacta entlehnt, und nur die absoluten und ausschlieſsenden Ideen verbannt, woraus ihre Entgegensetzung entsprang. Der *Rationalismus* und *Empirismus* waren, jedes für sich genommen, zwei gleich unfruchtbare Systeme; das erste, weil es sich auf die idealen Combinationen und die identischen Umbildungen einschränkte; das zweite, weil es von einem Factum nicht auf ein anderes schlieſsen konnte.

Die Erfahrungsphilosophie vereiniget auf der einen Seite die rohe und träge Materie in den Händen des Empirismus, auf der andern die Instrumente in den Händen des Rationalismus, die ohne realen Gebrauch waren, und setzt endlich die Vernunft in den Stand, mit Nutzen zu wirken; sie befruch-

fruchtet die Speculation und die Erfahrung, die eine durch die andere; jene empfängt und entwickelt den Saamen, welchen diese allein geben kann. Der Skepticismus und Dogmatismus verfielen beide in eine übermäſsige Muthlosigkeit und Anmaſsung; der letzte baute ohne Reflexion auf, der erste zerstöhrte, ohne wieder aufzubauen. Die Erfahrungsphilosophie stellt den Zweifel neben dem Behaupten, damit er dem letzten zum Aufseher diene, nicht damit er sein Feind werde; sie braucht den Zweifel als eine Vorbereitung; allein sie heiſst auch die Ueberzeugung nach dem Zweifel gut, und vereiniget also die Kraft mit der Klugheit. Die Erfahrungsphilosophie zeigt endlich dem Dogmatismus sowohl als dem Empirismus den richtigen Gebrauch des Raisonnemens, dem ersten, um willkürlichen Behauptungen vorzubeugen, dem andern, um nützliche Wahrheiten zu erzeugen. Sie zeiget auch dem Rationalismus und dem Skepticismus das Ziel, wo das Raisonnement stehen bleiben muſs; dem ersten, um ihm zu untersagen, keine Beweise für Wahrheiten zu suchen, welche keines Beweises bedürfen; dem andern, um ihm zu verbieten, eben diese Beweise zu fodern. Das innere Phänomen des Bewuſstseyns, die ursprünglichen Erkenntnisse von Thatsachen, welche es enthält — dieses ist die Quelle, bei welcher sie uns gebietet, das Licht zu suchen. Die Vernunft schafft nicht die Wahrheit; sondern sie erkennet sie, gehet ihr nach, entwickelt und wendet sie an.

Die *Erfahrungsphilosophie gewähret der Moral die Garantie*, indem sie die Unabhängigkeit der Reflexionswahrheiten sichert, und die Principe der moralischen Gefühle zu dem Range von ursprünglichen Erkenntnissen und von Thatsachen erhebet, welche unserer Natur angehören; indem sie das Mittel darbietet, diesen Wahrheiten eine universelle Generalität zu geben. Die Erfahrungsphilosophie kann keinen andern als günstigen Einfluſs für das Interesse der schönen Künste und die Vervollkommnung des Geschmacks haben. Denn sie unterhält den menschlichen Geist in den beiden Arten der

Ue-

Uebung, deren Vereinigung für jene nothwendig ist, ich meine das Studium der Natur, und das Nachdenken; sie vereiniget die Einbildungskraft mit der Vernunft, und hebet den vermeinten Contrast auf, welchen oberflächliche Beobachtungen zum gemeinschaftlichen Schaden der Künste und Erkenntnisse zwischen den beiden Hauptvermögen des menschlichen Geistes aufgestellt hatten. Die Erfahrungsphilosophie nimmt ihre Stelle in dem Mittelpuncte der verschiedenen Wissenschaften ein, giebt ihnen allen sowohl die Data als die Methoden, wird ihre Vermittlerin, zeigt die gegenseitigen Beziehungen und Unterstützungen an, welche sie sich unter einander gewähren können. Indem sie die rationalen Wissenschaften auf die Merkmale der *hypothetischen Wissenschaften* zurück führt, thut sie ihrer strengen wissenschaftlichen Form keinen Abbruch, sie bestätiget vielmehr dieselbe, und bereitet ihre richtigen Anwendungen vor. Indem sie die neue Richtung rechtfertiget, welche die Naturwissenschaften in zwei Jahrhunderten genommen haben, setzt sie die Ursache ihrer schnellen Fortschritte in ihr volles Licht; sie zeiget auch einige Klippen, welche nahe an dieser rühmlichen Laufbahn stehen; sie erkläret die Vortheile der Anleihen, welche sie bei den rationalen Wissenschaften gemacht haben; sie lehret die Regeln des richtigen Gebrauchs der Inductionen und Hypothesen, der allgemeinen Grundsätze, und der Mittel, ohne Gefahr zu verallgemeinern. Sie deckt die mysteriöse Natur derjenigen gemischten Wissenschaften auf, welche zugleich aus Beobachtungen und Raisonnemens bestehen, und schreibt die Art und Weise vor, wie sie mit Nutzen zu combiniren sind. Sie weiset endlich sowohl der Theorie als der Praxis ihre bestimmten Grenzen an; sie entdeckt auch ihre gegenseitige Verkettung und Subordination, indem sie zeigt, wie die Wahrheit, ohne ihre Natur abzulegen, blos durch Veränderung ihrer Form, aus der Theorie zur Praxis übergehet, und wie dagegen die Praxis, indem sie eine wissenschaftliche Form annimmt, der Theorie wieder neue Data giebt.

Was

Was für Einwürfe kann man also wohl der wahren Erfahrungsphilosophie entgegensetzen? Keine; es müfsten denn solche seyn, welche gegen die Systeme gerichtet waren, die sie verwirft, die man aber gerne mit ihr verwechseln möchte.

Leibnitz beweist in seinen neuen Versuchen über den menschlichen Verstand, *dafs es allgemeine, nothwendige, von der Erfahrung unabhängige Wahrheiten giebt*, so wie die *geometrischen* Wahrheiten es sind. Allein die wahre Erfahrungsphilosophie bestreitet diesen Grundsatz gar nicht, sondern entfernt nur die Zweideutigkeiten, welche man in den Ausdruck desselben gebracht hatte. Sie zeiget, dafs diese Wahrheiten blos hypothetisch sind, und wann sie von der Erfahrung unabhängig sind, so ist es eben deswegen, weil sie hypothetisch sind. Sie betrachtet dieselben als Formeln ohne reale Gültigkeit und Bedeutung, ob sie gleich an sich sehr genau sind; sie zeiget, dafs sie in der Anwendung von keinem Gebrauche sind, bis dafs die Beobachtung uns Facta darstellt, welche ihre wesentlichen Bedingungen erfüllen. Die Nothwendigkeit dieser Sätze ist also gar kein positives Gesetz, welches über die Natur der Dinge herrscht, sondern nur ein Gesetz, welches die Logik unserem Verstande auferlegt, dafs er im Voraus ein gewisses Resultat da voraussetzt, wo er gewisse Bedingungen erfüllt siehet.

Die Kantische Schule macht der Erfahrungsphilosophie den Vorwurf, sie könne das, was sie *apodiktische Gewifsheit der Mathematik* nennt, nicht begründen. Dieser Einwurf ist im Grunde mit dem vorigen einerlei, und eben so wenig gerecht. Die Erfahrungsphilosophie verbietet dem Verstande gar nicht, sich im Voraus Muster-Ideen ohne reale Gegenstände zu bilden, dann diese Ideen unter einander zu vergleichen, ihre Verhältnisse zu behaupten, und zwar auf eine absolute Weise zu behaupten, und diese Combinationen und Verhältnisse ins Unendliche auszudehnen. Dagegen sagt sie: alle diese Wahrheiten drücken nur Verhältnisse unserer

Vor-

Vorstellungen aus; sie sind nur in so fern real, als sie Vorstellungen aussagen, welche wir wirklich haben; sie sind allgemein, weil sie auf alle Objecte, welche diesen Urbildern entsprechen werden, gleich anwendbar sind; sie sind real für den erkennenden Verstand, hypothetisch für die Natur; und die Geometer verlangen gar nicht mehr von uns. Es ist gewiſs kein Geometer, welcher den Einfall hätte, das Vorhandenseyn der Anziehung zu demonstriren, selbst nicht nach den scharfsinnigen Theorieen *Eulers*, wenn man ihm die Data entzöge, welche die astronomischen Beobachtungen darbieten.

Die Erfahrungsphilosophie beschränkt sich also auf die Behauptung folgender Sätze. *Erstens.* Die *Musterideen* sind mit den von der Erfahrung entlehnten Materialien *gebildet. Zweitens.* Das *Verhältniſs* dieser *Musterideen ist das Resultat einer wirklichen Erfahrung*, das heiſst, des *Bewuſstseyns*, welches der Verstand von zwei Ideen hat, die er vergleicht — ein Verhältniſs, *welches für dieselben Ideen immer identisch befunden werden wird*, so oft als sie dem Bewuſstseyn des *identischen Ichs* wieder dargestellt werden. *Drittens.* Dieses Verhältniſs, welches eine speculative Wahrheit gründet, kann keine reale Anwendung auf Objecte, keine äuſsere Gültigkeit haben, woferne sich nicht gewisse Data der Erfahrung darstellen, an welchen ihre Bedingungen erfüllt sind.

Die Leibnitzische und Kantische Schule hat eine lange Reihe von Ideen aufgezählt, welche nach ihnen aus der Erfahrung nicht abgeleitet werden können, weil ihnen gar kein sinnliches Object entspricht. Sie fragen, wo man die *Einheit*, die *Nothwendigkeit*, den *Raum*, den *leeren Raum*, den *mathematischen Punct*, das *vollkommene Viereck*, das *Unendliche*, die *regelmäſsige Dauer* u. s. w. gesehen habe? Sie fragen, wie man sich alle diese Dinge durch die sinnliche Einbildungskraft vorstellen könne?

Allein es ist leicht, gegen die Erfahrungsphilosophie, so wie

wie gegen jede Philosophie Gegengründe zu finden, wenn man ihr ungereimte Voraussetzungen beilegt, welche sie nach ihrer eignen Erklärung verwirft. Die Erfahrungsphilosophie nimmt nicht allein äuſsere sinnliche Ideen, sondern auch innere sinnliche, oder Ideen der Reflexion an. Wenn die Erfahrungsphilosophie die sinnlichen Ideen *einfach* nennt, so versteht sie das nur von der Art und Weise, wie diese Ideen in den Verstand kommen. Sie will nehmlich nur so viel sagen, daſs diese Ideen theilweise in die Seele kommen, und daſs z. B. der Blinde nur durch den Weg der Zusammensetzung dahin gelangen wird, sich eine Idee von den Farben zu machen. Sie ist aber gar nicht gemeint, damit zu behaupten, daſs eine *einfache Empfindung* nicht Veranlassung zu mehreren Ansichten des Verstandes, zu mehreren Betrachtungen geben könnne, welche der Verstand von derselben, während er sie besitzt, durch die Aufmerksamkeit absondert; sie behauptet im Gegentheile, daſs es wirklich solche *abstracte Begriffe*, ohne ein äuſseres Vorbild, das ihnen ähnlich wäre, gebe. Sie nimmt ebenfalls *Ideen der Relation* an, welche zum Theil das Product des Verstandes sind, weil sie die *Ansichten des Verstandes* über die ihm gegebenen Objecte ausdrücken. Unter die Zahl der zusammengesetzten Ideen rechnet die Erfahrungsphilosophie nicht nur die *Bilder*, das heiſst, die zusammengesetzten Ideen, welche eine Vorstellung der sinnlichen entfernten und möglichen Dinge sind, sondern auch zusammengesetzte Ideen, welche durch die bloſse Combination der abstracten Ideen und der Verhältnisse gebildet sind. Sie nimmt endlich noch eine Menge von zusammengesetzten Ideen an, wovon der Verstand kein wirkliches Bewuſstseyn hat, wovon er selbst nicht einmal ein Bewuſstseyn haben kann, weil sie die Grenzen seiner Aufmerksamkeit übersteigen. Indessen kann sie doch von diesen Ideen die Fundamental- und constitutiven Bedingungen vermöge der Zeichen festsetzen, so daſs sie ihre Verhältnisse nachweisen kann. Diese *virtuellen*

aber

aber nicht wirklichen Ideen, sind für sie vermittelst der Umbildungen von grofsem Nutzen, wie wir an einem andern Orte mit vielen Beispielen gezeigt haben (3).

Unter diese verschiedenen Classen von Ideen, welche nicht *sinnlich* sind, das heifst, welche nicht das Gemälde realer äufserer Objecte, indessen aber doch aus der Erfahrung durch die Thätigkeit des Verstandes abgeleitet sind, gehören die Beispiele, welche die Gegner der Erfahrung vorbringen, wie diejenigen bald sehen werden, welche über ihren Ursprung nachdenken.

Man setzt auf die Rechnung der Erfahrungsphilosophie Irrthümer, welche nur einem Philosophen eigenthümlich angehörten, der, ob er gleich den Grundsätzen dieser Lehre zugethan war, doch nicht untrüglich worden war. *Locke* selbst hat mehrere Beispiele davon gegeben.

Man wirft der Erfahrungsphilosophie vor, dafs sie von gewissen Problemen keine Auflösung geben kann, und der Grund, den man dafür anführet, ist, dafs die Erfahrungsphilosophie diese Auflösung noch nicht gegeben hat. Allein es folgt daraus nichts weiter, als dafs die Erfahrungsphilosophie noch nicht vollständig in ihren Entwickelungen ist; dafs noch mehrere Anwendungen von ihren Principen zu machen sind; aber nicht, dafs diese Principe unzureichend sind, vorausgesetzt, dafs diese Probleme nicht ihrer Natur nach unauflöslich sind, in welchem Falle man nicht die Erfahrungsphilosophie, sondern vielmehr diejenigen anklagen mufs, welche von ihr unmögliche Dinge verlangen.

Von der Art ist eine grofse Beschuldigung, welche eine berühmte Schule gegen diese Philosophie hervorbringt, *sie könne nehmlich nicht die Erfahrung erklären.* — Versteht man darunter die zusammengesetzte und raisonnirte Erfahrung? Die Philosophie des *Baco* — erklärt sie zureichend, wie

3) *Des signes et de l'art de penser.* 1 *B.* 10 *K.*

wie wir gezeigt haben. — Redet man von der einfachen Erfahrung, von den Grundfactis und dem unmittelbaren Gefühle der ersten Existenzen? Dann ist es freilich wahr, daſs sie diese Philosophie nicht nur nicht erkläret, sondern sich auch eine besondere Pflicht, und ein besonderes Verdienst daraus macht, auf ihre Erklärung gar nicht auszugehen. Und wie erklären sie denn die anderen Philosophieen? Wie erklären und beweisen sie denn die ersten Existenzen? Doch nicht etwa durch das Nichts?

Die Erfahrungsphilosophie hat darin einen scheinbaren Nachtheil, daſs sie sich mit den Mitteln, welche dem Sectengeiste angehören, nicht zu helfen weiſs, und damit ihr Glück nicht macht. Sie hat nicht genug Ausschlieſsendes in ihrem Charakter, nicht genug Mysteriöses in ihren Principen, und wenn ich so sagen darf, nicht genug Feindseliges in ihren Formen, daſs sie leidenschaftliche Anhänger bilden könnte. Ihre Grundsätze sind zu alt, ihre Bestandtheile der allgemeinen Vernunft zu angemessen, als daſs sie den Enthusiasmus derjenigen erregen könnte, welche in den neuen Systemen ein Mittel suchen, sich auszuzeichnen, und in ihren Ideen eine groſse Revolution hervorzubringen; ihr Friede liebender Charakter und ihre Achtung gegen den gemeinen Menschenverstand ist in den Augen dieser Enthusiasten die gröſste Sünde dieser Philosophie.

Allein diese Art zu philosophiren hat auch in den Augen guter Köpfe einen realen Vortheil und sehr groſsen Werth. Sie ist natürlich die einzige, welche die Philosophie von den Angriffen ihrer Verläumder befreiet; sie bringt ihre Sache in Verbindung mit der Sache der gesunden Vernunft; sie treibt die Beschuldigungen weit zurück, welche gegen die Nachtheile irgend eines vorübergehenden Systemes gerichtet werden können (4). Sie setzt der Unge-

4) Es ist kaum zu begreifen, wie es irgend einem Menschen

gerechtigkeit der eingenommenen Menschen das in die Augen springende Zeugniſs der Thatsachen, die Uebereinstimmung der gröſsten Genies, das Ansehen der Jahrhunderte und selbst das Gefühl aller Menschen entgegen, welche in gleichem Grade Depositairs der ursprünglichen Wahrheiten sind, deren Rechte die Erfahrungsphilosophie offenbaret, deren Entwickelung sie einzig und allein sucht. Sie findet selbst das Geheimniſs, aus den begangenen Irrthümern Nutzen zur Entdeckung der Wahrheit zu ziehen, und ihre eignen Feinde werden also, ohne daſs sie es wissen, ihr zinsbar. Sie enthält endlich in sich selbst das Princip der Vervollkommnerungen, deren sie empfänglich ist; sie bietet allein das Mittel dar, das System unserer Erkenntnisse täglich durch neue Erwerbungen zu vergröſsern, ohne daſs sie befürchten müſste, die Grundlagen der-

schen habe einfallen können, den Einfluſs der Philosophie des *Baco* und *Locke* unter die Ursachen zu rechnen, welche am Ende des letzten Jahrhunderts die politischen Erschütterungen hervorgebracht haben. Wollte man auch annehmen, daſs die Leidenschaften nicht immer einen gröſseren Antheil an den groſsen politischen Revolutionen haben; wollte man auch voraussetzen, philosophische Systeme könnten dem groſsen Haufen eine solche Bewegung mittheilen: so ist es doch gewiſs, daſs keine Philosophie so unschuldig an diesem Unglücke, daſs keine so sehr geeignet war, dasselbe zu verhüten, als diejenige, welche die Erfahrung dem menschlichen Geiste zur Führerin gab; sie billiget am allerwenigsten, an einem groſsen Volke plötzliche Versuche mit abstracten Theorieen zu machen. Der Empirismus setzt sich jeder Reform entgegen. Die speculativen Systeme reizen unvorsichtig Reformen hervor; die Erfahrungsphilosophie paſst die Reformen, wenn sie welche vorschlägt, den Zeiten, den Sitten, den Belehrungen der vergangenen Zeiten, und den gegenwärtigen Umständen an.

derselben erschüttert zu sehen. Ihre Schicksale sind also unzertrennlich mit den Hoffnungen verbunden, welche alle Freunde der Aufklärung für die Fortschritte des menschlichen Geistes hegen.

Das Resultat dieses Werkes, sollte es seinen Zweck erreicht haben, ist in den Worten des *Baco* enthalten, da er in der Vorrede zu seinem Werke *von der Erweiterung der Wissenschaften* sagt: durch dieses Mittel glauben wir auf eine eben so feste als rechtmäfsige Weise die empirische und rationale Methode zu vereinigen — Methoden, deren unglückliche Scheidung und verderbliche Mifshelligkeiten alle Verwirrungen in dem Menschengeschlechte angerichtet haben (*).

*) Die Philosophen der französischen Schule suchten sonst die Quelle und das Princip aller Erkenntnisse in der Empfindung und Reflexion, Degerando, welcher das Unzureichende dieses Princips fühlte, setzt an die Stelle der Empfindung, die Erfahrung, sowohl die innere als die äufsere, und er scheint dadurch wirklich einen Schritt weiter gegangen zu seyn, indem er nicht allein die Empfänglichkeit des Gemüths, sondern auch Selbstthätigkeit des Verstandes, nicht allein das Gegebene, den Stoff, sondern auch die Verarbeitung und Verknüpfung desselben als die Quelle unserer Erkenntnifs betrachtet. Wenn man indessen erwäget, dafs seine Vorgänger im Grunde eben dieses behaupteten, und sich nur unbestimmt ausdrückten, dafs Degerando im Grunde dieselbe Unbestimmtheit gelassen hat, indem er eben so wenig als jene in die Frage eingehet, wie, durch welche Vermögen, nach welchen Gesetzen die Erfahrungserkenntnifs zu Stande komme, und eben so wenig bestimmt unterscheidet, was dem Verstande von Aufsen gegeben werde, was er aus eignem Fond hinzuthue: so mufs man gestehen, dafs er nur die Worte verändert, und unter dem Namen der Erfahrungsphilo-

lo-

losophie nichts anders als den Lockischen Empirismus als das einzige wahre, haltbare System der Philosophie aufgestellt habe.

Hieraus läſst sich schon allein die Bedeutung und der Werth der von ihm versuchten Vermittelung der streitenden Parteien und friedlichen Beilegung aller Streitigkeiten in der Philosophie beurtheilen.

Denn Erstens macht er eine Partei, die Empiristen, zum Schiedsrichter in ihrer eignen Sache.

Zweitens. Der Empirismus hat schon seine Bestreiter in ältern und neuern Zeiten gefunden, weil man ihn für unzulänglich hielt, aus ihm alle Probleme der Philosophie aufzulösen, weil Philosophie eine Erkenntniſs aus Principien ist, welche der Empirismus nicht darbieten kann, und weil er hauptsächlich mit dem Interesse der praktischen Vernunft und der Würde des Menschen streitet. Wie will man diesen, nachdem diese Unzulänglichkeit noch mehr ins Licht gesetzt worden, zum Gerichtshof der Philosophie machen?

Drittens. Der Empirismus enthält keine Grenzbestimmung für die Erkenntniſs, keine Grundsätze für den Gebrauch und die gesetzliche Anwendung der Erkenntniſsvermögen, er begreift nur das zu Erklärende, aber nicht die Erklärungsgründe und die Principien. Er läſst selbst die Frage: *was ist Erfahrung*, *was ist Erkenntniſs*, unbeantwortet, hält selbst diese Frage für überflüssig. Es ist also nur die Unbestimmtheit, die er sanctionirt, welche ihm in den Augen der französischen Philosophen den Schein von Tauglichkeit zu einem allgemeinen philosophischen Systeme geben kann. Degerando wundert sich selbst oben über die wenigen und einfachen Sätze, welche den Codex der Erfahrungsphilosophie ausmachen. Diese einfachen, das heiſst unbestimmten Sätze, sind eben am tauglichsten, sich mit einer Menge von andern zu verbinden; sie erlauben, alles was man will, in die Erfahrungsphilosophie, deren Grenzen nicht abgesteckt sind, hinein zu tragen; auf die Erfahrung zu pfropfen, was man eben gerathen findet. Diese scheinbare

Fruchtbarkeit, diese Ungebundenheit von allen strengen Principien, welche nur geniren, ist es, was ihr bei den Franzosen, welche auch in strengen Wissenschaften leichte Beschäftigung und gefällige Formen lieben, und nur Resultate ohne tiefe Begründung haben wollen, den Vorzug giebt.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Gérando, Joseph-Marie <<de>>,

Vergleichende Geschichte der Systeme der Philosophie mit Rücksicht auf die Grundsätze der menschlichen Erkenntnisse

Bd.: 2

Marburg 1806

Ph.u. 124 b-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045548-3